جسور

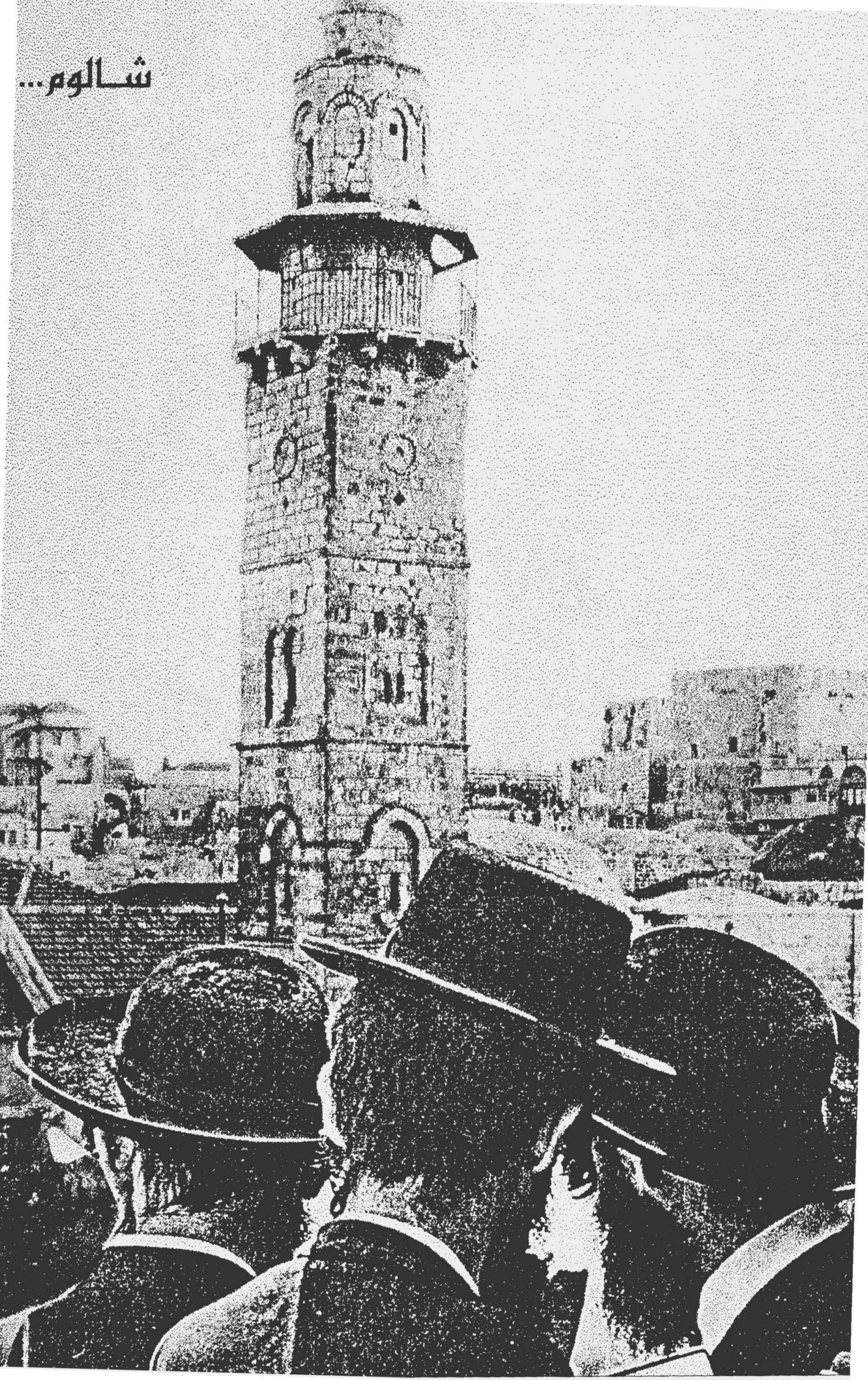
عربية أميركية، متعددة اللغات، للتبادل الثقافي والتفكير في المستقبل

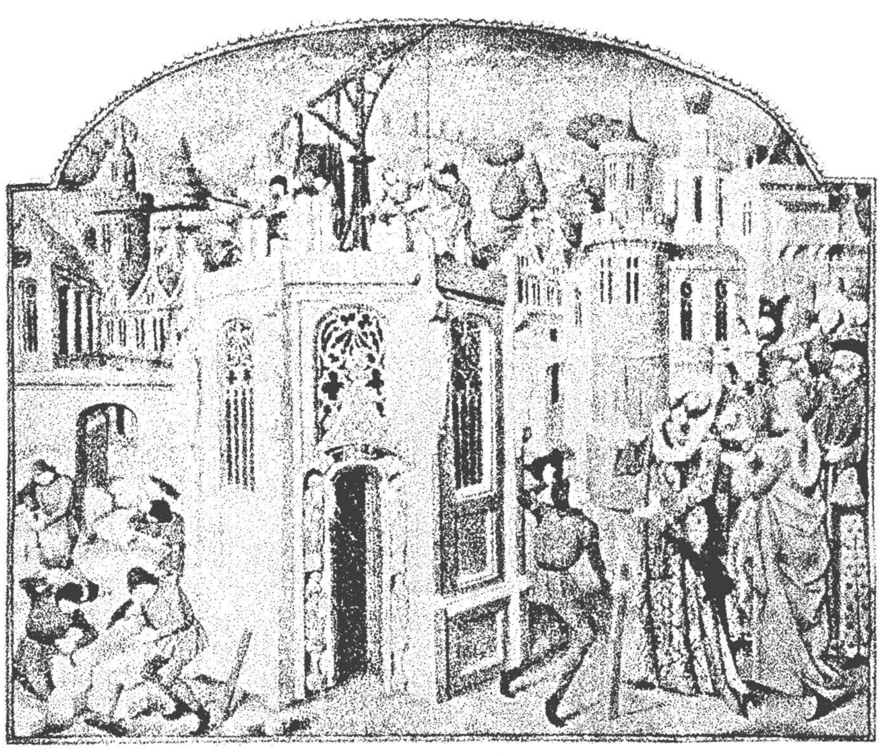
فلسطين والمقدس

محمود درويش
روجيه غارودي - منير العكش
محمد عفيفي مطر
فريال غزول - حسين هداوي
تحية خالد عبدالناصر
حسين مؤنس
إبراهيم علي الوزير
عبدالغني أبو العزم
إدوار الخراط
سامي مهدي - حميد سعيد
بدر شاكر السياب
محي الدين اللاذقاني
مورين كيرنان
أميرة الزين
إبراهيم الحريري
عبدالله الطنطاوي
صبحي حديدي
جبرا إبراهيم جبرا
شاكر حسن آل سعيد
دانيال مور (عبدالحي)
هلتون أوبنزنغر

شتاء / ربيع ١٩٩٤




شــالوم...



الخليفة عمر يشرف على بناء مسجده في القدس (انظر الصفحة السابقة)، كما صورته منمنمة فرنسية من القرن الخامس عشر

The Caliph *Omar directs the construction of his mosque* in Al-Quds (Jerusalem)
A fifteenth-century French miniature

الغُبَـــار

ما أن بدأت فتوح العراق والشام وفلسطين حتى ظن اليهود أن «خلاص إسرائيل» قد جاء على يد «أبناء إسماعيل»، وبدأوا بتفسير الفتوح وسقوط أعدائهم «مابين الفرات والنيل» تفسيرا مسيائيا.

على المستوى السياسي، لم يدم زواج اسماعيل وإسرائيل طويلا، فأبناء إسماعيل لا يحبون الشرك في ملكهم ولا التورط في مذابح انتقامية كان هدف اليهود منها إحياء عبادة إسرائيل وتحويل ما بين الفرات والنيل إلى «نجران جديدة».

وبرغم خيبة آمالهم فقد دشن اليهود في ظل الإسلام أزهى عصورهم.

كتب الحاخام شمعون بن يحيى (وهو من معاصري فتح فلسطين) تفسيرا مسيائيا للفتح في رؤياه القيامية «ملحمة الأسرار» *Secrets of Rabi Simon ben Yohai* قال فيها عن الفاتحين إنهم «ما جاءوا إلى بيت المقدس إلا لبناء معبد سليمان... وأن الواحد المقدس لم يأت بمملكة إسماعيل إلا لخلاص إسرائيل».

كذلك ذكر معاصران للفتوح هما الرهاوي في عقيدته *Doctrina Iacobi*، وسيبيوس Sebeos في تاريخ هرقل *Histoire d'Héraclius* مايشبه هذه المسيائية.

أما الخليفة الراشد عمر فقد وضع حدا لهذه «النزعة إلى البروتستانتية» في كتب الأمان التي أعطاها إلى أهل فلسطين وبيت المقدس الذين تخوفوا من تدفق اليهود تحت مظلة المسلمين كما فعلوها تحت مظلة الفرس. وقد زاد من خوفهم أن اليهود أنفسهم نصبوا كثيرا من الشراك، ولفق كهنتهم عددا كبيرا من القصص والمنامات والنبوات عن هذا «الحلف الإستراتيجي» المزعوم بين إسماعيل وإسرائيل. ولائحة هذه القصص البروتستانتية طويلة ومسلية لمن شاء مراجعتها في كلاسيكيات التفسير والتاريخ الإسلامية.

قبل حوالي عقدين من فتح فلسطين(٦١٤ م)، جند اليهود عبقريتهم النادرة في التزوير والتحريف لضم إسم «خسرو الثاني (كسرى)» وقادته الغزاة الفرس إلى كتبهم المقدسة وإقناعه أيضا بوحدة الأصل والدين الفارسي اليهودي، بل إنهم اشتركوا في هذا الغزو فأفحشوا في الفلسطينيين ذبحا ونهبا إلى أن ردهم الله عن فلسطين «في بضع سنين» وعاد الضباع إلى كهوفهم.

أمام هذا التهويل اليهودي جاء الخليفة عمر إلى بيت المقدس وعقد الصلح مع بطريقها صفير (صفرونيوس)، ثم كتب لأهل بيت المقدس عهدا وأمانا بأن:

«لا يسكن بايلياء (القدس) احد من اليهود... وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين».

وواضح من كتب الخليفة إلى أهل بيت المقدس وباقي المناطق الفلسطينية:

- أن اليهود لم يكن لهم وجود سياسي أو ديني أو سكاني بين المتصالحين من أهل فلسطين أو بيت المقدس، وإلا لكان الخليفة أعطاهم من الأمان على أنفسهم وأموالهم ومعابدهم مثلما أعطى المسيحيين العرب أهل البلاد، أو لكانت كتب الأمان العمرية ذكرتهم بشييء كما ذكرت الروم وطريقة بلوغهم مأمنهم، أو كما ذكرت كل من كان في فلسطين من جماعات.. حتى اللصوص.
- أن كتاب عمر أكد أن سكان فلسطين كانوا يتخوفون من تسلل اليهود ودمويتهم واستيطانهم في ظل الفاتحين، كما حاولوا ذلك في ظل الغزاة الفرس.
- أن هوية أهل فلسطين وبيت المقدس مثل هوية أهل بلاد الشام والعراق وفلسطين كانت عربية مسيحية، وأن كتاب الأمان كان اعترافا بهذه الهوية وضمانا بحرية إعلانها واستمرارها ودفع خطر الإستيطان والإنتقام اليهودي عنها.
- أن هذا العهد الصريح الواضح الملزم بأن لا يسكن اليهود مع أهل البلاد يعني أن احتمال التسكين والإنتقام لليهود كان واردا، في أدبيات اليهود والمتهودين على الأقل، وأن الخليفة أعطى عهد الله وذمة رسوله بأن يحول دون ذلك.

لقد جند الكهنة في هذه الأدبيات كل عبقرية التزوير والخرافة للتأكيد على أن أنبياءهم توقعوا فتح عمر كما توقعوا غزو خسرو (وغزو نابليون أيضا) وأن الله هو الذي حض على الإنتقام والتطهير العرقي.

«ملحمة الأسرار» مثلا، قالت إن اليهود أقنعوا الخليفة الراشد عمر بأنه «ثاني ملوك بني إسماعيل الذي تصفه التوراة بأنه سيكون عاشقا لإسرائيل مغرما بها، فيجدد عهودها ويرأم جراحها، ويكفكف دموع أبنائها ويعيد بناء معبدها، وأن بني إسرائيل بعد الآن لن يفارقوا معبدهم ولن يبعدوا عنه.. إلى الأبد». وهناك اتفاق على أن اليهود هم الذين أطلقوا على عمر لقب Paroqa پاروقَ أو الفاروق

بالعربية، وهي كلمة مطورة عن الآرامية معناها المخلص الذي سيقيم مملكة إسرائيل.

* * *

وإذن فكل دعاوى ما يسمى بالحضارة المسيحية اليهودية التي نسمعها اليوم كانت -بمجرد أن قويت شوكة المسلمين- تعمل على استيعاب الإسلام في التفسير المسيائي اليهودي. وكان يهود ذلك الزمان يلفقون دعاوى وحدة النسب والدين مع كل قوة - إسلامية أو فارسية- مطية إلى تحقيق المشروع السياسي للعهد القديم، تماما كما يمتطون دعاوى وحدة «الحضارة المسيحية اليهودية» منذ أن صار الغرب هو القوة اللازمة لتحقيق هذا المشروع السياسي. وإنه لهذا السبب لم يجد ملفقو هذه «الحضارة اليهودية المسيحية» الواحدة مكانا بينهم للمسيحيين العرب الذين عقهم إخوانهم في الدم وخانوا عهد الله لهم، وباعهم إخوانهم في الدين بعد أن نخر العهد القديم إنسانيهم وأخلاقهم.

ولسخرية القدر فإن كل الرموز التي أراد الحالمون بالحضارة الإسرائيلية الإسماعيلية -أو الفارسية- المشتركة تدميرها، لم تكن في الواقع إلا حضارة المسيح وأخلاقه التي لم تعش يوما واحدا خارج الشرق العربي، وكانت تشرق على العالم بالمحبة والعطاء مع شمس أنطاكية والإسكندرية و«فم الذهب». لهذا كان هذا المسيحي العربي ومايزال يصلب يوميا على خشب كل غاباتنا المقدسة؟

* * *

صحيح أن القوة الأولى للحضارة «المسيحية اليهودية» فصلت دين المسيح وإيمانه وأخلاقه وتقديسه للإنسان عن سياسة دولتها، لكنها أبدا لم تفصل بين «عبادة إسرائيل» وبين الدولة التي جعلها باراباس اليانكي تعبيرا عن «رب الجنود» وروح الغابة الأوروبية والسفينة بونتي.

في البدء كان باراباس الصخرة التي بنت عليه «عبادةُ إسرائيل» كنيستَها

وكان باراباس أول يانكي يعيش على دم المسيح وعذابه وإكليل شوكه؟

لقدنزل وأعطى المسيحَ إكليل الشوك لكي يلبس هو تاج وندسور ويجثو أمامه ويستهزىء به قائلا: السلام يا ملك اليهود. إنه هو الذي «أخذ القصبة وضرب المسيح على رأسه ثم بصق عليه» قبل أن يذهب لاكتشاف الهند في سفينة العهد القديم المحملة بكل العتاد الأخلاقي اللازم لإبادة «غوييم» الأرض، ونشر الحرية والديمقراطية وعلمانية الدولة بين الموتى.

أبدا لم يعبد هذا البيوريتاني اليانكي إلا «رب الجنود» ولم يفهم دين المسيح إلا من خلال «لكسيكون» عبادة إسرائيل وأخلاق «رب الجنود» التمييزية التي تعجز أن تتفاهم مع البشر بلغة البشر أو ترى في البشر بشرا وإنسانية.

أبدا لم تكن عودة المسيح ومملكة الله أكثر من استعراض تلفزيوني وسوق يتبرع بشيء من أرباحها لإسرائيل لتعجيل نهاية الزمان وإطفاء شمس أنطاكية والإسكندرية وقتل ما يمكن قتله من عرب عكا والقدس والخليل وبيت لحم.

ليتقدس إذن اليانكي الأعظم في السماء. إنه هو الذي رسم حدود إسرائيل وأوحى إلى باراباس وندسور بأن يطفيء العطش إليها بعصير دم البشر بدءا من دم المسيح وانتهاء بدم كل طفل من الفرات إلى النيل. وليتمجد اسمه، فكل اعتراض على مشيئة باراباس في الأرض هو اعتداء على مشيئة اليانكي الذي في السماء.

ولدت الصهيونية وشبت وشابت في لاهوت «عبادة إسرائيل» في كانتربري قبل أن تظهر لحية هرتزل بثلاثة قرون. كان تاجها الذي لا تغيب عنه الشمس بيضة هذه الأفعى وأقتل سمومها. بدون هذا الإحتضان الطويل لأخلاق «رب الجنود» ودمويته وكراهيته للبشر لم تتحول سياسة هذا التاج وسياسة وريثه اليانكي إلى بؤرة بربرية ولصوصية وعدوان على الإنسانية كانت جرائمها وضحاياها وأضرارها في العالم العربي والإسلامي وحده أكثر من كل ضحايا النازية وجرائمها وأضرارها.

أما المسيح فكان أول ضحايا هذا العناق الخانق بين الصالب والمصلوب، ضحايا «عبادة إسرائيل» وأصوليتها النووية. منذ أول مذبحة بيوريتانية لكنعانيي العالم الجديد واليانكية لا تفصل الدين عن الدولة بل تفصل دين المسيح عن المسيح. خمسة قرون وهي تحت صليبه تجرده من ثيابه وتقترع عليها وتكتب على رأسه: هذا يسوع ملك اليهود وشارب دم «الغوييم». أكثر من خمسة قرون وهي تفرغه من روح الله وتجعله نخاسا للأعراق والأمم، تاجرا رخيصا يضارب بالعقارات، ومبشرا استعماريا يبشر بملكوت الله في صواريخ التوماهوك ويلقي الخلاص في القنابل العنقودية فوق رؤوس اللاجئين الهاربين بأرواحهم من وحشية الجنود ووحشية «رب الجنود».

أليس هذا ما يقصده أنبياء الديبلوماسية اليانكية إذن بهذه التعابير العصرية: «القيم المشتركة» و«الإلتزام الأخلاقي بدولة إسرائيل» بعد أن صار فصل الدين عن الدولة يقتضي تعبيرا علمانيا مناسبا لإعلان «عبادة إسرائيل» دينا رسميا للسياسة اليانكية، وصار «التحالف الإستراتيجي» هو الترجمة الهرتزلية الحرفية للحرب المقدسة على العرب والمسلمين؟ ما الذي تغير من طبيعة العنف والكراهية وروح النهب في تحولات يهوه اللانهائية وحروبه المقدسة تحت راية المكابية أو الصليبية أو عصبة الأمم أو قرارات الأمم المتحدة أو مفاوضات التصفية؟

وماذا على المكابي اليانكي بعد ذلك أن لا يضم عبادة إسرائيل إلى ميثاق الأمم المتحدة وقد خلعت عليه عمائم «لانغلي» ورعويات و«بات روبرتسون، وجورج

أوتيس، وجيري فالويل» لقب آخر أنبياء إسرائيل وأحد العشرة المبشرين بالجنة؟
ولماذا لايبرىء الصهيونية من العنصرية و ينشد في مدح انتصاراتها الروحية
وشجاعتها ونبل احتلالها لمهد المسيح أنشودة «رولان» مترجمة إلى «اليديش»
فيشنف أسماع صناديد العرب الذين توجوا بطولاتهم وانتصاراتهم بالإنضمام إلى
حريمه وجواريه وملك يمينه وأضافوا «عبادة إسرائيل» إلى ميثاق الجامعة العربية
وبرتوكولات حكمائها؟

***

وإذن لا فلسطين ولا القدس ولا السلام ولا كل هذا الذل الفيلسوف.

إنها ألفا سنة من تمرد المسيحية والإسلام على «عبادة إسرائيل» انتهت من
الفرات إلى النيل.

ألفا سنة من مجد مكة والقدس وأنطاكية والإسكندرية مازال تاج وندسور،
منذ أول القرن، يحاصرها ويداورها وينفخها وننفخها معه.. حتى طارت كالغبار.

أي معنى بعد الآن لطفل في المغارة، أو وحي في الغار؟

أكثر من ألفي سنة مضت على اندحار هذه البربرية المقدسة طويناها نحن بنو
يعرب؛ نحن المكابيون الصناديد بناة إسرائيل وعشّاروها وعمال جزيتها وفقهاء
احتلالها، ونحن جيشها الذي لايتفانى ويستميت إلا في ذبح أعدائها.

ألفا سنة: لا الأرض أخيرا لأهل الأرض، ولا السماء لمن في السماء. وهذا
يهوه «رب الجنود» ينتفض من بركانه مجنحا كأنه حيوان جيوراسي أعمى؛ ذيله
في «المنشية» ورأسه في هضبة الكابتول، ينفخ النار ويبشر العرب بالسلام وعبادة
الشعب المختار.

لقد أعطي لقيصر ما لقيصر، وما ليهوه ليهوه.

ولا إله إلا «الأنا والطوفان».

***

....

....

ويسألونك عن البراكين!

قل لن تبقي ولن تذر منكم فرعونًا ولا حيوانًا جيوراسيًا.

جسور

جســـــور
مجلة ثقافية فصلية أسسها في واشنطن عام ١٩٩٢
منيـر العـكـش
تصدر **جسور** عن دار: Kitab
P. O. Box 34163 Bethesda, MD, 20817 USA
TEL: (301) 869 5853 FAX: (301) 869 6120
الإشتراك السنوي ٣٦ دولارا أميركيا للأفراد، و٦٥ دولارا للمؤسسات والهيئات
الرجاء إضافة ١٤ دولارا للإشتراكات خارج أميركا
تدفع الإشتراكات لحساب دار Kitab وترسل إلى عنوانها
المقالات المنشورة تعبر عن رأي كاتبيها

جسور

العدد ٤ ، شتاء /ربيع ١٩٩٤



Crusader leggings, early thirteenth-century
From the Trustees of Wallace Collection, London

Contents المحتويات Sommaire

English


ichart roy dangle
terre estant de
moure en acre le
ant apres le dept
du roy phelippe se
tre venu que salhadin
rendre la vraye croix
mort fait. Non obstat
ist eu de lui et du roy
plusieurs alongemens
pour ce faire fut tant pre
quil fit trencher les testes
a plus de v.m turcqs et autz
sarrazins quil tenoit priso
niers et le demourant des
autres mist a raencon. Et
tost apres sesmeult grant
dissencion entre lui et le duc
dostreriche. Pour quoy il fit
getter en fange la banie

«ها قد جئت لأقتلك
باسم رب الجنود، رب إسرائيل.
سأقتلك وأقطع رأسك
وسأرمي بجثث الفلسطينيين
لطيور السماء ووحوش البرية»
(العهد القديم، ١ صموئيل ١٧: ٤٥)

فلسطين والمقدس

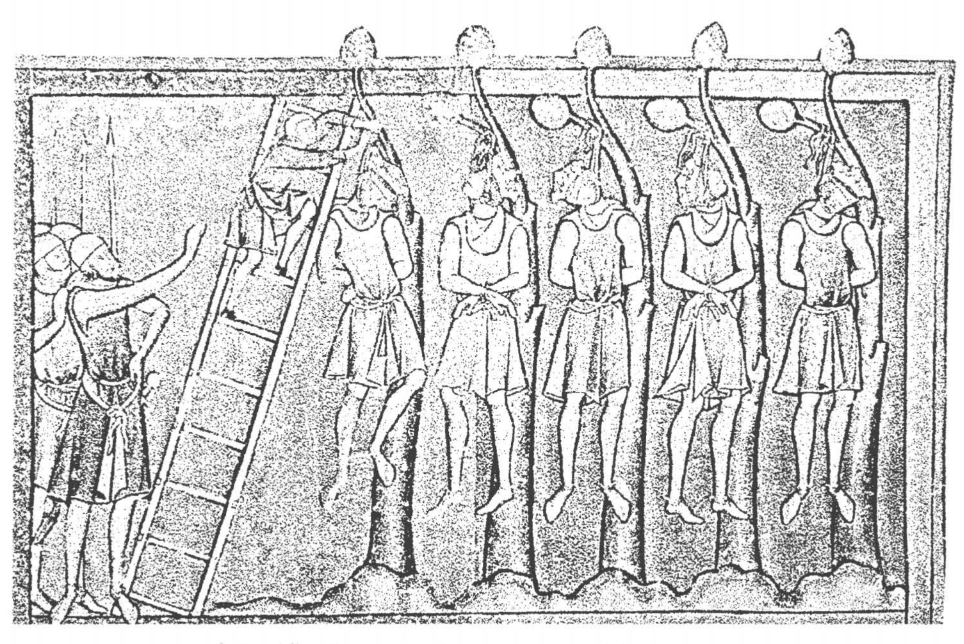
Richard the Lion Heart watches (English style) the massacre of 2700 inhabitants of Akka (Acre) in 1191,

Unfinished Business

رسوم ونصوص من العهد القديم

"Whenever we read the obscene stories,
the voluptuous debaucheries,
the cruel and tortures executions,
the unrelenting vindictiveness,
with which more than half the Old Testament
is filled, it would be more
consistent that we called it the
word of demon than the word of God.
It is a history of wickedness,
that has served to
corrupt and brutalize mankind;
and for my part I sincerely detest it
as I detest
everything that
is cruel."

Thomas Pain,
The Age of Reason



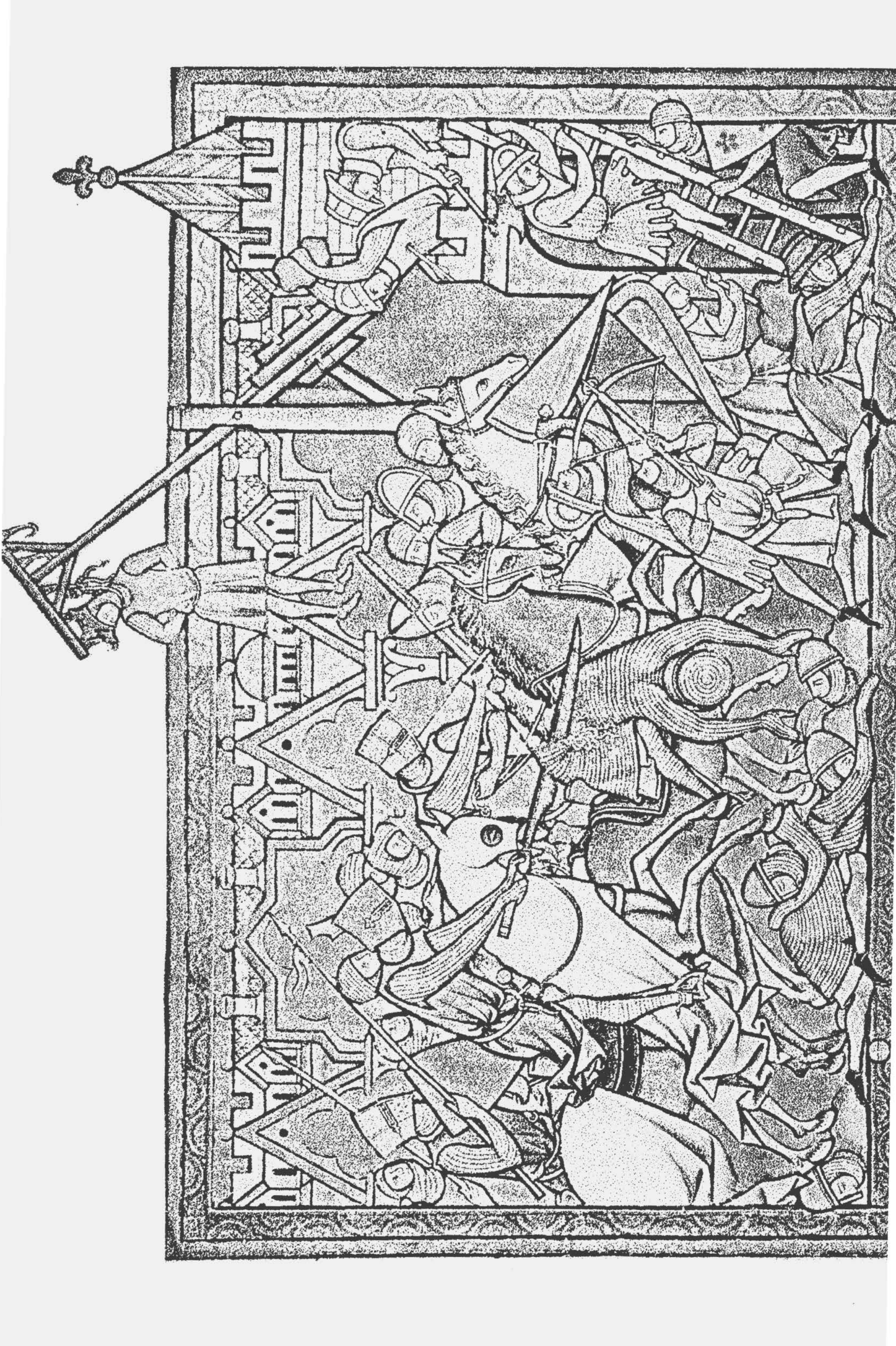
يشوع يشنق الملوك الخمسة (من منمنمات «العهد القديم»، القرن الرابع عشر)
Joshua hangs the five kings (*Old Testament Miniature*, early fourteenth century)

إفناء سكان عاي

اقتحموا المدينة ودخلوها عنوة ثم أحرقوها بالنار...
ولما انتهى جيش إسرائيل من قتل جميع سكان عاي
في الحقول والبراري عاد إلى المدينة
وأفنى من بقي فيها بحد السيف
بذلك أفنى جيش إسرائيل في يوم واحد
جميع أهل عاي: إثني عشر ألفا...
ومن يومها صارت عاي تلة أنقاض مهجورة.
أما ملك عاي فشنقه يشوع على شجرة...
(يشوع ٨: ١٩-٢٩)

THE ENTIRE POPULATION WIPED OUT

They jumped up and poured into the city and
set it on fire... When the army of Israel had finished
slaughtering all the men outside the city, they went back
and finished off everyone left inside.
So the entire population of Ai. twelve thousand in all,
was wiped out that day...
So Ai became a desolate mound of refuse,
as it still is today.
Joshua hanged the king of Ai on a tree
(Joshua *viii*:19-29)

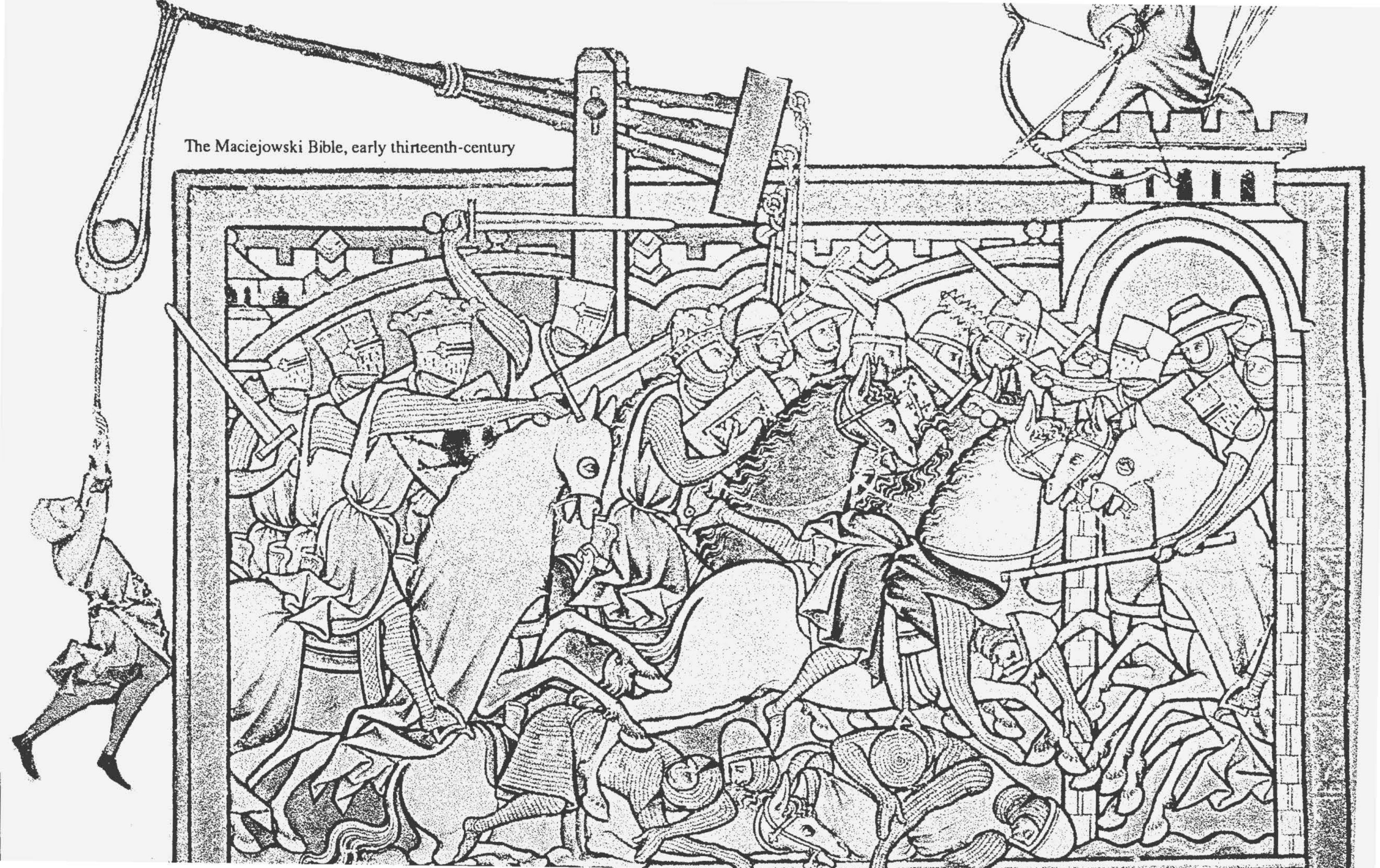


حتى آخر فلسطيني

قال شاول: لنطارد الفلسطينيين ليلا
وننهبهم إلى ضوء الصباح
ولا نبق منهم أحدا
(١صموئيل : ١٤: ٣٦)

TILL THE LAST PHILISTINE

"Afterwards Saul said,
"Let's chase the Philistines
all night and destroy
every last one of them"
(1 Samuel *xiiii*: 36)



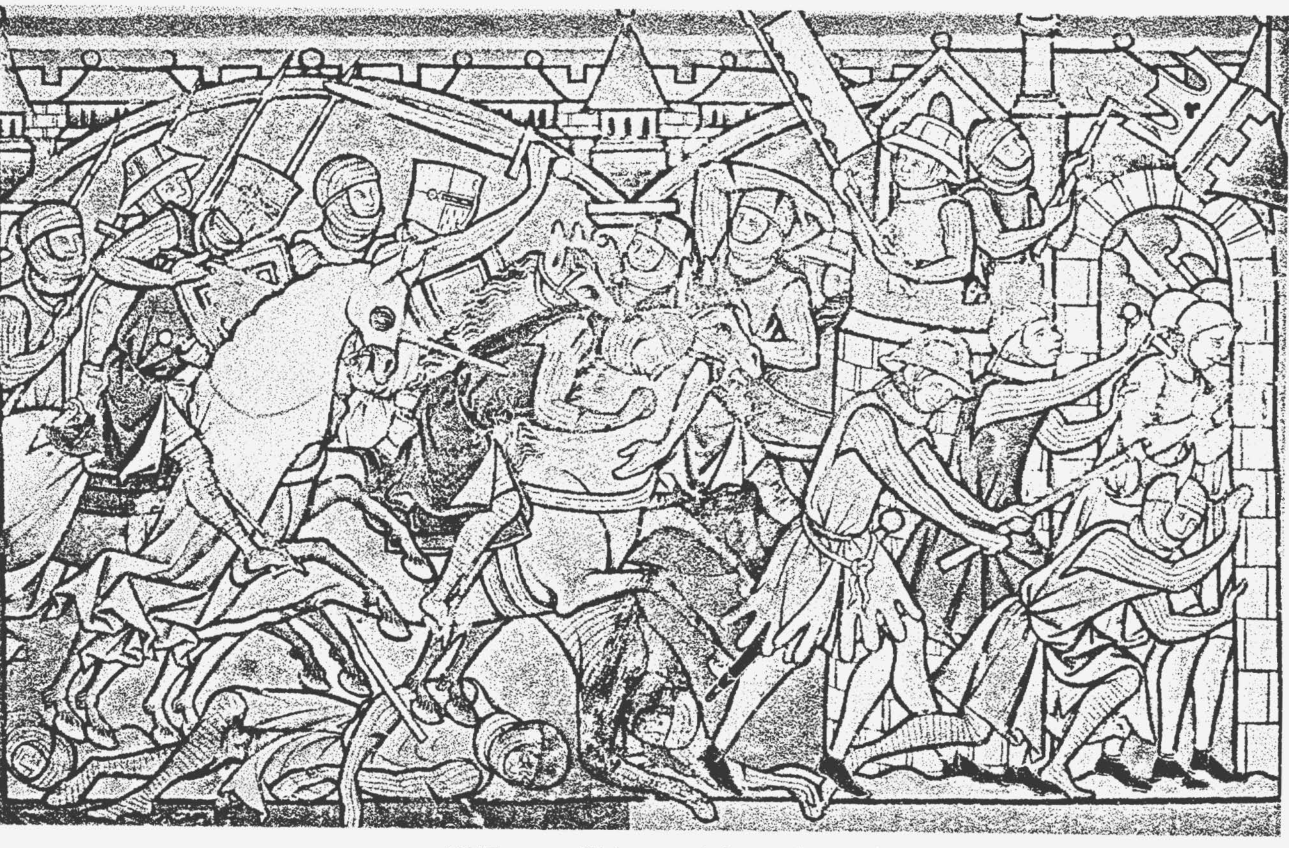
The Maciejowski Bible, early thirteenth-century

إحراق جميع المدن

ورجع جيش إسرائيل إلى بني بنيامين
فقتلهم جميعا بحد السيف
رجالا ونساء وأطفالا
حتى البهائم
وأحرق كل ما على الأرض من مدن وقرى
(قضاة: ٢٠: ٤٨)

BURN
DOWN EVERY CITY

Then the Israeli army returned and
slaughtered the entire population
of the tribe of Benjamin–
men, women, children, and cattle–
and burned down every city and village ·
in the entire land
(Judges *xx* : 48)



(*Old Testament Miniature*, early fourteenth century)

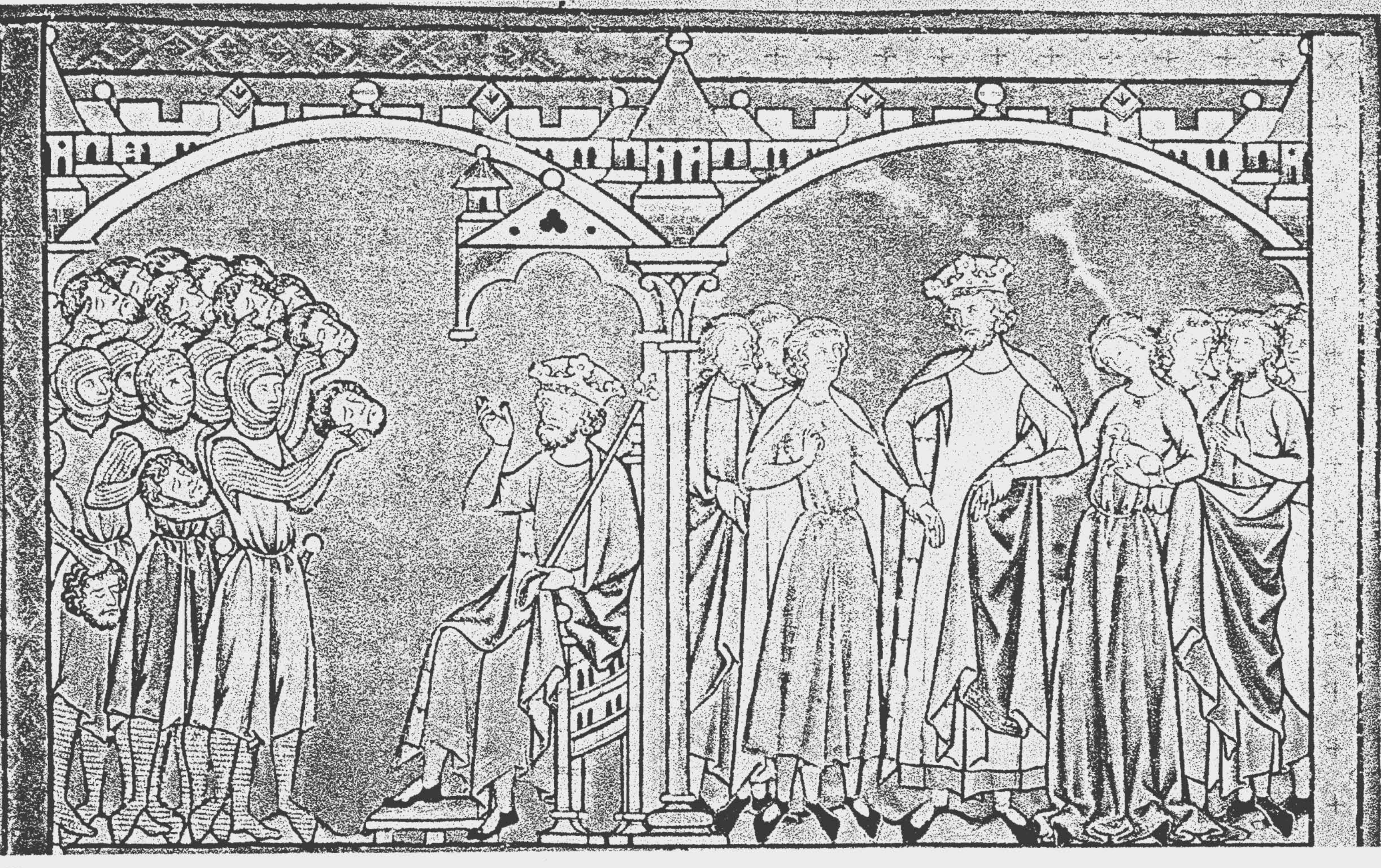
مهر داود

وخاطبهم شاول قائلا: قولوا لداود: إن المهر الذي يرضيني
هو مئة غلفة * من الفلسطينيين...
فرحب داود بمصاهرة شاول. وقبل انتهاء الموعد
ذهب داود ورجاله فقتلوا
من الفلسطينيين مئتي رجل وأحضر غلفهم
لمصاهرة الملك، فأعطاه شاول ميكال ابنته امرأة
(صموئيل ١٨: ٢٤-٢٧)

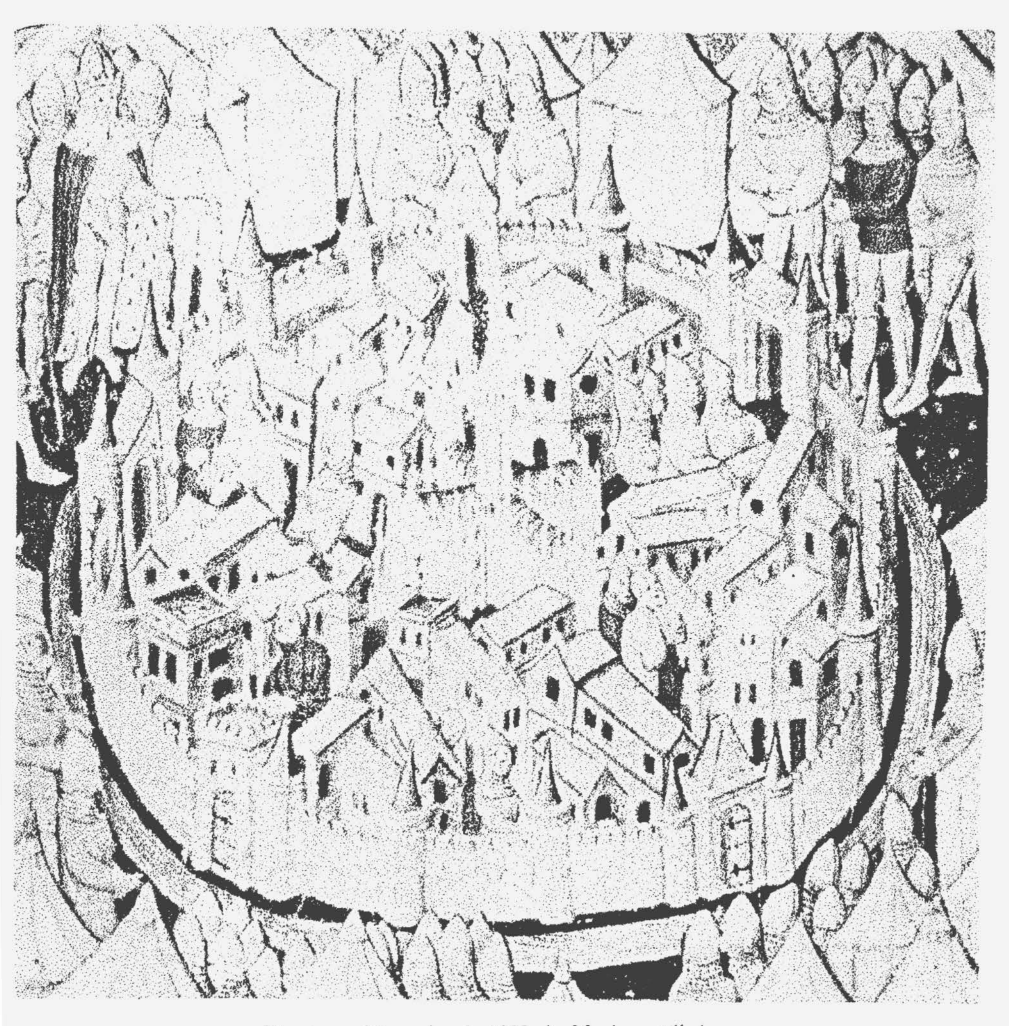
THE DOWRY OF DAVID

Tell David that the only dowry I need is
one hundred foreskins of the Philistines...
David was delighted to accept the offer.
So, before the time limit expired,
he and his men went out
and killed two hundred Philistines
and presented their foreskins to King Saul.
So Saul gave Michal to him
(1 Samuel xvii: 24-27)

(*) الغلفة: ما يقطع أثناء الختان، وواضح أن الرسام فضل تقديم رؤوس الفلسطينيين



(*Old Testament Miniature*, early fourteenth century)



The siege of Jerusalem in 1099, حصار القدس عام ١٠٩٩

from a mid-fifteenth-century manuscript عن

رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله...
وسمعت صوتا عظيما من السماء يقول: هوذا مسكن الله...
كان لها سور عظيم وعال، وكان لها إثنا عشر بابا.
وعلى الأبواب إثنا عشر ملاكا وأسماء مكتوبة
هي أسماء أسباط بني إسرائيل .

آخر مشاهد «القيامة ليوحنا اللاهوتي» ٢١

شجرة الكون

المشروع المقدس للطبيعة والمشروع الأسطوري لضباع الله

ولو انزلنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون
لقالوا إنما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون
قرآن كريم

الخلق الثاني

لا أعرف من طفولتي الأولى ذكرى أبعد من حكاية الشيطان وقصته مع الخلق الأول، ولا ألمح في مياه البئر العميقة من هذه الذاكرة صورة أوضح من صورته وقرونه، ولا لغزا محيرا أشد من لغز كيده للإنسان وتدميره العبثي لوجوده ومصيره. صورته المخيفة كانت تتخذ أشكالا عجيبة في السحب والأشجار والسفن والوجوه والحيوانات والكوابيس وفي الرسوم التي كانت تزين سقف غرفة النوم و «كتبيتها» البيضاء وشبابيكها العالية وكواها المعشِّشة بالحمام الأحمر والأحلام . ولقد ظلت صورة الشيطان تحتفظ بسحرها وجمالها الأسطوري إلى أن التقيت به لأول مرة على شاشة السينما، ثم على شاشة حياتنا اليومية عندما صار الطرد من الجنة جوهر وجودنا، وصارت أفاعي الشيطان تمسك بخناقنا وترقد في رغيفنا ورحم مصيرنا.

كان الشيطان كابوس الحساسية الأولى. وكانت قصته تمتد من أول الخلق إلى آخره. ولطالما كنت أحلم بأنني سأطالبه أمام الله بدمي ودم أهلي وأحبابي، وأصرخ بكل من جمعهم الحشر: حاسبوا قبل أن تحاسبوا، واسألوا عقاب هذا الذي قتلنا وأوصلنا إلى هنا، وجعل عودتنا إلى جنتنا وطبيعتنا مقرونة بالموت والعذاب. من غير تفسير ولا تبرير بادرني هذا الشيطان بالأذى والكيد والمكر والتزوير فأعاد صياغة طبيعتي الأولى، وأحدث انقلابا في زماني ومكاني ومصيري. ومن غير ذنب ولا جرم سلبني الخلود، وأذاقني طعم الموت، وطردني من جنتي. إنه هو الذي شردني وأشقاني وأسكن حيته في شجرة حياتي.

لم أكن أفهم كيف سأنجو من أذى هذا الكائن المتجبر الذي ابتلع كل شيء وملأ كل شيء؟ بأي سلاح أواجهه على هذه الأرض وقد تفرد بملكوتها، وخلا له

وجهها، واستحوذ على أخبث قواها، ونذر وجوده وأفاعيه ورؤوسه النووية ليجعل حياتي جحيما وموتي جحيما؟ ألم تكفه هزيمة السماء؟

ثمة ليلة صافية كنت في فراشي الممدود على حجر الدار أرعى نجوم الليل، وأرى في سمائه كل ما ليس فيها، نهضت لأقول لأبي، وقد كان من مخلوقات السماء: ماذا فعلنا للشيطان؟ لماذا يريد أن يدخلنا النار؟ لماذا يريد أن يؤذينا؟ وأذكر أنه قال إن الله لم يجعل للشيطان سلطانا على المؤمنين، وأن علينا أن نتعوذ كلما أحسسنا بأنه سيؤذينا. وكانت لحظة تهشم فيها زجاجيَ وزجاج السماء، فأطرقت طويلا كأنني لن أتكلم حياتي، ثم.. سألت:

ألم يكن آدم مؤمنا؟

جاء إلى فراشي، واحتضنني بقوة، ثم راح يقرأ ما لا أسمعه.. لكنني أسلمت وجهي لصدره المؤمن، وظللت أسمع تسبيح قلبه إلى الآن.

* * *

أذكر أنني ارتحت إلى ذلك الشعور الغامض بأن معظم شياطين الثقافات الإنسانية شفافة، متشابهة، وتكاد تحمل خصالا وسمات واحدة، عندما تعرفت على مفستوفيليس Mephistopheles الذي كان شقيقا لإبليس من أم ألمانية. كلا الأخوين: إبليس ومفستوفيليس نذر وجوده وقواه للإنقلاب على «التكوين الأول» وللكيد للإنسان والعدوان على الحياة. وكلاهما كان شاهدا على «ديمقراطية السماء» التي انتهت نهاية مأساوية استبد معها الشيطان بعرش الأرض وحياة الإنسان ورزقه بعد أن أمن نقمة الله وعقابه «إلى يوم يبعثون». لقد أسدلت ستارة السماء، وقضي الأمر على الإنسان بدخول معركة غير متكافئة مع كائن له جاذبية الفجوة السوداء black hole، خارق الأسلحة، لا ينفذ منه الضوء، شرير، حاقد، شفاف، لا يرى في جنته إلا أفاعيه تزين له عمل الشيطان وسياسته وحزبه وتسلطه على الأرض والبيت والرزق وأقدس المقدسات، وتغويه باتخاذه وليا قرينا. إن «أفاعي الشيطان» هي التي تسممنا بكل ما يرضي الشيطان، وتعرّينا، وتكشف سوءاتنا، وتضعف قوانا، وتهيىء «السبب الكافي» لطردنا من جنتنا ولشقائنا وموتنا. ولا شك في أن «شفافية الشيطان» هي التي جعلت الأفعى دمية الشيطان المفضلة، وأعطتها قيمتها الميثولوجية، ونسجت من كراهيتها أبشع كوابيس الإنسان.

هذا الإقتلاع القهري للغائية الأخلاقية من مشروع الوجود، وهذا التواطؤ القدري على الحياة والإنسان والخلق والطبيعة الطبيعية، لم يكن فاوست غوته أو سيرافيتا Seraphita بلزاك ولا إنسان الميثولوجيا العبرانية أول ضحاياه، فلطالما عبرت الثقافات الإنسانية في ميثولوجيا الشياطين عن رغبتها في اختراق أسرار

الشر واقتحام قلاعه الأسطورية والكشف عن استبطان الشر والعماء في الطبيعة والإنسان. ولطالما جذّرت ذلك في كثير من الطقوس والتصورات، وأشركت روح الشيطان في خلق العالم، وجعلته البطل الأول في مسرحه الأسطوري. بذلك صورت هذه الثقافات في «كونياتها» شكها في غاية الخلق وطبيعته وجدواه، بينما أبرزته الميثولوجيا العبرانية في قصة ندم الخالق على خلق الإنسان و«أسفه في قلبه» وفي حماقة إعادة خلق الوجود بما ينافق لواقعها وأهوائها.

* * *

لم تستطع إنسانيتنا أن ترى كونها الطبيعي طبيعيا، لا لأن خيالها الميثولوجي نهر من الدم يتدفق من «أوكاتان» إلى أور، ومن هيروشيما إلى غزة، ولا لأن إنسانيتنا «كربلاء» خالدة، وإنما لأن الإنسان بكل ما يعنيه الإنسان لم يربح معركة حاسمة أمام قوى الشيطان. فكل الأديان والنبوات والرسالات الأخلاقية، وكل الفلسفات الإصلاحية هزمت وانكسرت وصلبت وواجهت مصير سقراط أو مصير الحسين. لهذا فحين نسجنا «نظريات الكون» وأبعادها الأسطورية من خيوط إنسانيتنا تجاوزنا العالم الطبيعي ولم نوجه إليه النداء الذي يخرجه من عماء تجربتنا مع ذواتنا.

كل هذه الطبيعة التي نعرفها هي الطبيعة التي «خلقناها».

الطبيعة هي اليرقة النائمة فينا. هي هذا «السفنكس» الذي نحرث وجهه الحجري بأظافرنا. إنها مرآتنا العمياء، ذاتنا وتشويه ذاتنا. لقد جعلنا الكون يولد ويشب ويتطور وفقا لتجربتنا الإنسانية وامتدادا لتطور حياتنا وعقولنا. الكون الطبيعي هو أيضا إنسان مهزوم ومنكسر ومنذور للشقاء والخوف والغبار لأنه لم يجد منزلته المناسبة في عقولنا.

وكل فهم للطبيعة منذ مصرع العماء (تيامات) وانتصار الإنسان في أسطورة الخلق السومرية حتى مصرع الإنسان وانتصار العماء (الشيطان) في أسطورة الخلق العبرانية ، وكل إعادة خلق لهذه الطبيعة كان يتم في حاضنات أساطيرنا التكوينية، ويصطبغ بألوان تجربتنا النفسية والإجتماعية. إن فرحنا بولادة نظامنا الجماعي والعقلي في وادي الرافدين والنيل وخروج إنسانيتنا من حياة القطيع سرعان ما صاغ لنا طبيعة منظمة تفرح بالحياة والإنسان، بينما لم يكن بإمكان ذلك المتسيب أن يتصور طبيعة لا تتقمص عشيرته وتعبدها وتطيع أهواءها وتأتمر بأوامر كهانها وتمثل حياتها المنخورة بالعماء والضغينة والعنف. كذلك لم يستطع أن يتخيل إلها سويا عاقلا منظما يخلق كونا طبيعيا منظما. لقد كان إلهه مثل طبيعته متسيبا مزاجيا أنانيا عنصريا مريضا بالعماء وكراهية الإنسان ولعنه، إلها يستغرقه الشيطان.

كانت أساطير التكوين ونظرياته ديوان عقولنا وتاريخها الطبيعي وسجل تطورها. إن عقل الإنسان، منذ أن كان هناك إنسان، هو «المحرك الأول» للتطور الطبيعي. إنه يعيد خلقنا ونحن نعيد خلق الطبيعة من جديد. إنه يأخذ بيدنا على طريق الصيرورة ونحن نأخذ بيد آلاء هذه الطبيعة إلى حجال صيرورتها. نداورها، ونراودها، وننفش ريش ذيلنا الملون لها، ونسألها، ونصبر عليها، ونتربص بها، وننفخ فيها من روحنا لكي نستولدها تحت جذع النخلة ما كانت تحمل به منذ لحظة انفطار الكون قبل حوالي خمسة عشر مليار سنة. فالعقل والطبيعة كلاهما «هنا» لإرواء الشبق الكوني إلى رحيقنا، إلى رعشة الوجود بنا يوم اكتملت حياة الجيل الأول من النجوم وانفجرت في السماء أول نجمة سوبرنوفا supernovae فأطلقت في الفضاء الكوني عناصر حياتنا الأولى تلتهب وتتراقص وتتعانق وتضيء بألق عنقود من المجرات.

أبدا لا تلد المادة ما لا نستولدها. أبدا لا تكشف إلا عما ينكشف في عقولنا. إنها تنبت لنا ما نزرعه فيها، وتعطينا ما تطاله نظرياتنا وأدواتنا من جناها. إننا نحن عماؤها وشيطانها وأفاعيها، ونحن نظامها وحياتها وخلقها وعطاؤها. وإن «المادة هذا الشيء الأصم الميت الذي هناك» ليست إلا عقل الإنسان «الأصم الميت الذي هناك».

إن الطبيعة لم تشرع لإنكيدو قلبها إلا لأن العالم الذي ولد فيه انكيدو كان مفتوح القلب والعقل، وإلا لأن إنسانيتنا التي خرجت منتصرة من حرب عشرة آلاف سنة مع قسوة عصر الجليد تلمست إنسانيتها في ظل زقورة انكيدو الشاهقة إلى السماء، واستضاءت لأول مرة بنور عقلها، واطمأنت إلى أعظم انتصاراتها على تيامات شيطان العماء. مع مصرع تيامات وأفاعيها وانتصار قوى الحياة والخصب والنظام على آلهة الموت والعماء والعقم والشياطين، ولدت الجماعة الإنسانية المنظمة، وتحول الكون كله إلى جماعة منظمة، فبدأ يحابينا ويستجيب لوعينا بالقانون والتنظيم والقدرة على الخلق والتأمل وصنع الأدوات وحساب الفصول والأوقات وغلال الأرض ومنازل السماء.

كانت أسطورة انكيدو في مستواها الشاعري الرمزي تعبرعن روح التنظيم الإنساني الأول وصراعه المستمر مع روح العماء والعقم التي يعيش بها المتسيبون وراء الأسوار، وكانت هذه الأسوار هي المطهر، الأعراف، الصراط الفاصل بين الإنسان وبين الشكل الإنساني الذي يعيش حياة القطعان، بين المجتمع المنتج والمجتمع المهلك، بين روح التعاون والتضحية وبين أنانية الضباع. لقد ولد الكون الدولة التي تخضع للقانون والسلطة، وولدت مبادىء الحركة، وبدأ الخصب يختال في

الأرض ويشيع الفرح في عالم الحياة. وانبثقت من هذه المعركة الأزلية بين النظام والعماء صورة الكون الذي ولدت معه قوانينه، وظهر لإنسانيتنا إله لا يعمل على هوى القبيلة، وعقل لا يركبه الشيطان، ومصير لا ترقد فيه الأفاعي.

وتصف لنا إنوما إليش *Enuma Elish* قبل أن يظهر «إلوهيم» القطعان وقبل أن تكتب أساطير سفر تكوينهم بأكثر من ألفي سنة وصفا ملحميا ساحرا ذلك اللقاء الحاسم في طبيعة الكون والعقل البشري، عندما لم يكن للسماء ذكر، ولم يكن اسم الأرض يخطر ببال، وعندما لم يكن إلا المياه، كيف مضى مردوك إلى مقاتلة العماء «تيامات»، وكيف أحال هذا العماء إلى جمال ونظام، فمنه أقام قبة السماء، وجعل ما فيها من نجوم وأبراج مواقيت للناس وتنظيما لحياتهم، ورسم للشمس والقمر والكواكب فلكا يسبحون فيه، ثم سوى الأرض وخلق الإنسان، وجعله خليفة فيها، وأوكل إليه عمارتها.

هذه الأسطورة استعارها إيليا بريغوجين Ilya Prigogine الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء عنوانا لكتاب من أروع أعماله: « *Order out of Chaos* النظام المنبثق من العماء »، للتأكيد على أن الطبيعة لا تكشف الكثير عن كنوزها وأسرارها عندما تحاول «نظرية التكوين» أو أسطورته أن تطرد كل ما لا يتفق مع افتراضاتها أو خطابها المقدس من جنة العلم. إن هذا الإقصاء «العلمي» هو امتداد لإقصاء كل ما هو «آخر» في عقائد التمييز وأيديولوجيات التفوق وأخلاق السوق وأصوليات الإفتراس، إما استنادا إلى الخطاب المقدس، أو استنادا إلى ما كانت الروح النيوتونية تسميه بالعقلانية العلمية scientific rationality. ومثلما كان الخطاب المقدس هو الحافظ الأمين لعقيدة «التكوين» وأساطيرها العنصرية كانت العقلانية العلمية مطهر النقاء العلمي وأساطيره المادية. فالعقلانية العلمية أيضا أقصت من الطبيعة كل ما لا يناسبها، وأنكرت كل صيغة طبيعية أو تعبير مادي أو ظاهرة لا تركب في «قالبها» أو لا تتناسب مع «عقلانيتها» السائدة. وكانت خطة هجومها بسيطة لكنها سليطة فاجرة تسخر بقسوة من ذلك «الآخر» الغارق في الجهل والغيبيات واللاعقلانية! لذلك لم تستطع الروح النيوتونية أن تكشف إلا ما تكشفه الطبيعة عن نفسها.

هذا النقد للروح النيوتونية (وهو بالتأكيد ليس نفاقا لروح العماء والأساطير) لم يكن ممكنا لولا أن روح العلم بعد ثورة فيزياء المقادير أو ما يعرف بالكم quantum صارت تسمح بتداخلنا مع المادة الطبيعية في أشكال خيالية تحار معها العقول، وهيأت لاستحضار القوانين التي تخترق الكون من أقصاه إلى أقصاه. لقد صرنا نعرف الآن أننا لا «نشهد»، بل «نشارك»، وأن العالم في النهاية ليس «كل

ما هنالك» بل «كل ما هنا» في مرآة حساسيتنا التي يتسع العالم بسعتها، ويضيق بضيقها، ويتقعر في جوفها، أو يحدودب على ظهرها، أو يهوي في عدمها.

إن حساسيتنا نوافذ الكون. وإننا بهذه الحساسية نتعانق ونتجاسد ونتفانى وتشتبك مياهنا وغيومنا وكينونانتنا ونطفنا. هذه الحساسية هي التي خلقت كونا خاصا وطبيعة مختلفة لكل ثقافة أو أمة أوجماعة بشرية. وكشفت لها عن جمال الكون ونظامه وخصبه أو أسقطت عليه عماءها وعقمها، وهي التي طورت هذا الكون وجعلته خلقا لا يتوقف.

الكون المقصود هنا هو الكون الذي شيدته معارفنا وأساطيرنا وأدياننا لا الكون المخلوق من عناصر طبيعية وغير طبيعية. هذا هو الكون الذي أعيد خلقه في كل أسطورة ودين ونظرية كونية. هناك أكوان طبيعية أكثر مما عرفته إنسانيتنا من آلهة. وتروي آن بومغارتنر Anne Baumgartner قصة حياة وآلام أكثر من ٩٠٠ إله في «معجم الآلهة الشامل *A Comprehensive Dictionary of the Gods*» كان لمعظمهم كون خاص آمن بحقيقته بشر مثلنا واعتقدوا بوجوده الطبيعي، وأنكروا غيره من الأكوان. بينما يروي ريموند ڤن أوڤر Raymond Van Over في كتابه الرائع «أغاني الشمس *Sun Songs*» أكثر من مئتي أسطورة و«نظرية خلق» من تراث العالم القديم، فرضت كل واحدة منها على وعي البشر المؤمنين بها «صدقها»، و«طبيعيتها»، وإحساسها بالشمول والإطلاق. إن أنبل ما في هذه الأساطير يكمن في قدرتها على توسيع ولائها الإنساني، وفي إيمانها بأن البشرية نفس واحدة، وأن هذه الطبيعة لم تخلق لها وحدها، ولا تعمل على هواها، ولا من أجل التمييز بينها وبين غيرها من الجماعات. أما شاعريتها وسحرها وروح الكهانة التي تسكنها فكانت انتصارا لألغاز الكون الذي ما يزال يفلت من أيدينا ويركض أمام حساسيتنا ويعيد إلينا صورة ما نحن عليه، صورة اختيارنا لأنفسنا؛ وفي أنفسنا، ذلك الإختيار المؤسس لمعنى وجودنا ومعنى وجود الكون.

هذه النوافذ التي فتحناها على أسئلتنا المصيرية، وأردنا أن نطل منها على أول الخلق وآخر الخلق، لم نشعر بعجزها ووهمها وانسدادها الآن إلا لأن كلا منا ينتمي إلى ثقافة تعيش بأساطير مختلفة تشعر بتفوقها مثلما يشعر «الآخر» بتفوق أساطيره وآلهته. أما الكون الطبيعي (عالم الشهادة) وغير الطبيعي (عالم الغيب) فإنه لا يتوقف عن نداء حساسيتنا ومخاطبة سمعنا وأبصارنا وعقولنا وأفئدتنا، ودعوتنا إلى بصَيرة أنفذ وأشمل، في أنفسنا وفي الآفاق.

إن في هذا الكون كل ما نريد ونحتاج لأن نكون أكرم ما فيه. وإن فيه كل ما تريده إنسانيتنا وتحتاجه لتكون أسرة متحابة

وإن أساطير تكويننا هي التي تجعل إنسانيتنا مجتمعا متعاونا منظما أو تجعلها فريسة لأصولية ضباع الله المختارة.

معظم «أغاني الشمس» وأغاني نظرياتنا الكونية منذ أنكيدو حتى ستيفن هوكينغ Stephen Hawking مدت قامة إنسانيتنا بين النجوم، وصدحت بتكريم الإنسان، وصورت البشرية نفسا واحدة. إننا لا نعلم أسطورة خلق عنصرية ضاق صدرها بالإنسان والثقافات الإنسانية، وصورت الطبيعة ومصير الطبيعة وخالقها بصورة منافقة لعاهاتها وأمراض حياتها مثل أسطورة «التكوين» في العهد القديم.

ومعظم هذه الأغاني التي أنشدتها إنسانيتنا فيثاغورياً بالنغم أو بالعدد، أو بهما معا، عبرت عن الفرح العميق بتعاون الكون وجماله واستجابته وبعده الإنساني الشامل. ما تقوله «إنوما إليش» السومرية عن أصولنا السماوية أسطوريا هو ما يقوله سير فرد هويل Fred Hoyle (أحد أخصب عقول فيزياء الكون الحديثة) عن الأصول الفضائية للحياة على الأرض، وعن ضرورة نبذ الإعتقاد بأن حياتنا نشأت على الأرض أو تطورت فيها. ففي كتابه «تطور من الفضاء *Evolution from Space*» أثار هويل وزميله شاندرا ويكراماسينغ Chandra Wickramasinghe مسألة التأثير الكوني في ملحمة حياتنا على الأرض قبل حوالي ٣٨٠٠ مليون سنة، وعلمانا في «قوة الحياة الكونية *Cosmic Life-Force*» أن عمارة حياتنا المذهلة التي بنيت في إطار مشروع الوجود كله على مدى ١٥ مليار سنة شاهد على إنسانية هذا الوجود و «تصميمه البديع».

من أعظم خصائص هذا الكون الذي نعيش فيه أنه يستجيب لكل ما نفترض فيه من أشكال، ثم يمرئيها في أغانينا للشمس والحياة.

هذه القوة الخارقة لحساسيتنا هي التي تستولد الكون خصائصه الخارقة التي قد تكون خصائص طبيعية، أو مجرد تصورات في مخيلاتنا وأعماق عقولنا. والعالم في كل أساطير الخلق، كما فهمته هذه الثقافة أو ذلك النظام المعرفي، هو ثمرة معرفية مميزة ينصهر فيها الكون والعقل حتى لاتعرف أين يبدأ هذا وأين ينتهي ذاك. ثم إن هذه الحدود تمحى نهائيا حين يصبحان «موضوعا» للفهم. إننا، أبدا؛ لم نستطع أن نفهم الوجود الخام إلا عندما نقلناه إلى مستوى معرفي. كل الوجود الخام يتبخر ويختفي عندما نجعله «موضوعا» للفهم لأن حساسياتنا تغتصبه وتصهره مثلما يصهرها في تلك القبلة العميقة وقد أغمضت عيون العاشقين وتخدرت شفاههما بعسل العشق. أما ما تبقى من الوجود الخام بعيدا عن مصهر حساسيتنا فهو ما اصطلحنا على تسميته بالعالم غير الطبيعي؛ «عالم الغيب» الذي لا نستطيع أن نفهمه.. بعد!

ألهذا كانت أغاني الشمس ونظريات الخلق منذ انكيدو حتى هوكينغ تطرد من حساسيتها ذلك «الوجود- بنفسه»، و«الوجود-لنفسه»؟

لم يكن وجودنا مختلفا عن «الوجود الخام» بنفسه ولنفسه إلا لأن الوجود الخام لا يعنينا. إن الوجود الخام ليس له وجود. وإن تأويلنا هو الذي يستحضره من عدمه.

أما مزاعم «الموضوعية العلمية scientific objectivity» التي تدرس الوجود الطبيعي كما هو، بنفسه ولنفسه، فإنها أكثر روايات «الخيال العلمي» إغراقا في الخيال. إن منهجها هو الذي يروض حساسيتنا ويرتهن ملكاتنا الخلاقة في سجن رؤيته الإنتقائية. بل إن هذا المنهج هو الذي يحدد لحساسيتنا العالم داخل أسوار ما يفترض وجوده في هذا العالم، وإنه يبعثر هذه الحساسية بتشريح جثة الوجود وتقطيعها، فيمسخ «شهادتنا» عليه إلى ملاحظات بنيوية صقيعية باردة تذرره وتشظيه وتهبره وتهينه. فلكي نكون «علماء» موضوعيين وتحليليين بنيويين يجب أن نقتل حساسيتنا وملكاتنا الخلاقة، وعلينا أن ننصب في جماجمنا عرشا ذهبيا لذلك «العقل الخالص» المجرد اللاإنساني. وعلينا أخيرا أن نستعير كل كوابيس جورج أورويل George Orwell لنطلق على هذه الجراحة البوليسية لدماغنا اسم «الموضوعية العلمية»، ونكيف أنفسنا للعيش بصحبة عقل تشريحي بارد جاف مستهتر عقيم فاقد القدرة على الرحمة والحب والإنسانية، عقل مثل سكين لاترى في الوجود والحياة والحب والألم والشعر والموسيقى غير ما يراه الجزار في لحم الذبيحة.

ماذا يصنع مثل هذا العقل بعالمنا سوى ما يصنعه الأن من تذرير الإنسان وأسرة الإنسان ومجتمع الإنسان ووطن الإنسان وإبداع الإنسان؟ ماذا يصنع سوى أن يملأ عالم الإنسان بالإغتراب والغضب والظلم والعنف والإحتلال و التطهير العرقي والشيطاني؟

إن كل ثقافة تنسج حقيقتها الإنسانية على مغزل «عقلانيتها». وهذا المغزل في حركته الطبيعية وغير الطبيعية يدور في فلك أسطورة الخلق أو نظرية التكوين التي أسست ميتافيزياء هذه الثقافة، وحددت لها ما تراه وما لا تراه من هذا العالم. إن الثقافة لا تستطيع أن تبني كونها من مادة أسطورتها أو نظريتها الكونية ثم تستعير مقولات الفهم وطرق الإدراك التي تخص أسطورة أو نظرية كونية مختلفة من غير أن تشرخ حساسيتها وعقلها وحياتها. لهذا كان تسلل «سفر التكوين العبراني» إلى الحساسية الإسلامية وتحكمه بفهمها للطبيعة وماوراء الطبيعة وللإنسان والتاريخ والمقدس من أخطر عوامل تعطيل هذه الحساسية واستلابها

وقتلها. وهذا ما بينته مفصلا في «التلمود البدوي» الذي نصح لي المحبون بإرجاء نشره. إن صورة الكون الذي نبنيه في عقولنا يحدد لنا مجمل فلسفاتنا وأخلاقنا وتصوراتنا وحركة حياتنا. فحين تفتح نظرية التكوين لهذه الثقافة النافذة التي أغلقتها نظرية تلك الثقافة على ظاهرة طبيعية أو غير طبيعية، فإن هذه الظاهرة التي تملأ العالم هنا تنزلق هناك إلى هاوية العدم. وما حيطان الكون التي ترفعها هذه الثقافة أو تلك إلاحيطان «عقلانيتها» وحساسيتها وأساطير خلقها ونظريات تكوينها.

منذ انكيدو حتى هوكينغ وثقافاتنا الإنسانية ترفع حيطانهاحول الكون في هندسة قد تتلاقى وتشتبك وتصطدم ببعضها وتنهار أو تطغى. ومنذ انكيدو حتى هوكينغ وثقافاتنا الإنسانية تخترع المناهج والأخلاق والأسلحة اللازمة لتسويغ حدود هذه الحيطان وارتفاعها وشكل نوافذها التي تطل منها على «الحقيقة» الطبيعية وغير الطبيعية، حقيقة عالم الشهادة، وحقيقة عالم الغيب.

ومنذ انكيدو حتى هوكينغ وثقافاتنا الإنسانية تبحث -في إطار نظرية تكوينها- عن «العين الثالثة» التي تشف لها مادة الطبيعة وترى فيها ما لاتراه العيون، وتتحرق إلى البصيرة التي تخترق بها أقطار «الغيب» وتشق لها الحجاب عن «الذكاء الأعلى» و«الملأ الأعلى».

ومنذ انكيدو حتى هوكينغ أمضت إنسانيتنا ستة آلاف سنة وهي تطور حساسيتها الكونية. لقد بدأنا الآن مع فيزيائنا الحديثة نستشف طيف «شهادتنا» الكونية، وبدأت مادة الكون تحدثنا عن إنسانيتها وتوحي إلينا أن «مشروع الوجود» لن يكشف عن إنسانيته إلا بمقدار ما في حساسيتنا من إنسانية.

مشروع الوجود

كان الفيزيائي براندن كارتر Brandon Carter أول من أحيا اصطلاح «المبدأ الإنساني anthropic principle» للكون، وأدخله في سياق النظريات الكونية الحديثة بعيدا عن لغته وحججه الدينية التقليدية، وذلك في دراسة تاريخية نشرها عام ١٩٧٤ بعنوان «مجابهة بين النظريات الكونية وبين الرصد» *Confrontation of Cosmological Theories with Observation* وصل فيها بين «مشروع الوجود» وثوابته المرهفة وملامحه الأساسية وبين وجودنا البشري «شهودا» على هذا الوجود. بذلك مضت أبحاث الفيزياء النظرية عند ستيفن هوكينغ أو مارتن ريس Martin Rees أو روبرت ديك Robert Dick وغيرهم على طريق التجلي فشهدت ورفعت الحجاب وفرحت ثم شطحت بقولها: إن وجودنا -نحن البشر-

يفسر كل ثوابت الوجود وحجم الكون وعمره واتساعه وقوانينه وبدايته ونهايته وألغازه وأرقامه الكبيرة وفجواته السود وبنى ذراته وتطور عناصره، بل إن وجودنا يعتبر أساسا للإنتخاب البيولوجي biological selection في الكون.

إن حساسيتنا الإنسانية أمام ثوابت الوجود وسعته و «حدوده» وكوازارته ومادته المعتمة قد تكون عليلة بريئة ناقصة، لكنها من أنبل ما تملكه إنسانيتنا من وعود وآمال، لأنها حساسية خاصة بنا لا يشاركنا فيها كائن آخر على الأرض وغير الأرض من أقصى الكون إلى أقصاه، ولأنها حساسية تشب بسرعة مفرحة، وتتحرق إلى المزيد من الكشف والعرفان. إن مستقبل إنسانيتنا كله بين يدي هذه الحساسية، وربما أن مصيرنا يعتمد على الطريقة التي ننسج فيها أساطيرنا الكونية الجديدة، وعلى إنسانية الأغنية التي ننشدها للشمس والحياة.

هذه «الأغاني» التي لايمل عشاق سماء الليل العميق من قراءتها وتأملها وتسألها هي من كنوز حساسيتنا الكونية، فوراء كل سطر دهر، وخلف كل جملة جيل، وداخل كل حرف حياة إنسان ألهبته الشمس، ونخره الصقيع، وأجنّته الغابات، ونهشته الكهوف، وتقاذفته الرياح، وعضه الجوع والعطش، ومات بين مناقير النسور والغربان وأنياب السباع والضباع ليقطف لحساسيتنا الإنسانية عناقيد المجرات. إن هذه الأساطير التي كانت حقائق أجدادنا، وأساس حياتهم، وروح حماساتهم لاتختلف عن أساطيرنا الحديثة وأسس حياتنا وروح حماساتنا إلا باللغة والزمان وقوة الدمار. إنها شهادة جديدة على أن كل بقاع كوكبنا من أعماق الأمازون الرطبة حتى أعماق مغارة لاسكو Lascaux أنشدت للكون بصوت أسطوري واحد هو النشيد الذي ترنمت به الإنسانية لحظة فتحت عيونها على النجوم، وسألت سؤالا واحدا هو الذي رددته يوم بدأت تبحث عن دورها في مشروع الوجود.

منذ أن اكتشفت عالمة «العصور الجيولوجية» ماري ليكي Mary Leakey في رماد بركان تنزانيا آثار جد بعيد من أجدادنا كان يخطو بقدميه العاريتين قبل ثلاثة ملايين وستمائة ألف سنة مقتحما سيل النار إلى مصيره الأخير حتى الخطوة الإنسانية الأولى على وجه القمر ونحن مشيمة واحدة، نرضع حليب السماء والأرض، ونتشي كلما اكتشفنا أن لحم الوجود وصوفه وحليبه يطاوعنا ويستجيب لحاجاتنا.

ومنذ جدنا التنزاني العاري حتى حفيده الذي مشى في «بحر السكون» القمري معتبيا بملابس الفضاء وكل ثقافاتنا البشرية رسمت الكون بألوانها، وصممته على هواها، واستعذبت الإيمان بأن هذا «الوجود» مشروع إنساني. إن «المبدأ الإنساني» للكون وقد صار أساسا في عمارة فيزيائنا الحديثة عبر عنه

جلغامش وفيثاغورث وبراندون كارتر كما عبرت عنه كل الأديان التي لم تتلوث بالعنصرية وكراهية الإنسان. ولا شك في أن «غائية العالم» التي روت جنات الفلسفة اليونانية هي التي شقت روافدها إلى «فيزياء المقادير quantum» وروح هايزنبرغ Heisenberg وشرودنغر Shroedenger ودوبروي De Brroglic وبلانك Planck وباولي Pauli وادنغتون Eddington وغيرهم من دراويش النوى، وأهدت «المبدأ الإنساني» الحديث نكهته الغائية. بهذه النكهة صارت إنسانيتنا «غاية» مشروع الوجود وقبطان سفينة الطبيعة، ومعجم ألغازها، وصرنا نعرف أن ذرات أجسادنا المطبوخة في أفران النجوم الإنتحارية تحمل كتابها بيمينها منذ لحظة الإنفطار العظيم.

وجدت إنسانيتنا في علم الحياة أيضا كثيرا من الأدلة على «المبدأ الإنساني» للكون، فأحيت الوصف اليوناني القديم للكون بأنه «كائن حي» وأن كل ما فيه مسخر للإنسان. وهي استعارة سومرية نفخت في كوننا المعروف روح الحياة المنظمة إنطلاقا من مجتمعها المنظم. وعلى أساس هذا التماثل أحلنا الكون في عصر الآلة من «كائن حي» إلى «كائن آلي». وكانت ساعة هارون الرشيد التي دوخت شارلمان Charlemagne وجه التماثل المفضل لكونياتنا في عصر النهضة، لأن فكرة «العالم- الساعة» تستلزم وجود «صانع الساعة» الذي أحكم الصنع، وأرهف الخلق، وأعطى لكل دقيقة من دقائق الساعة خصائصها الجوهرية وعملها المناسب في مشروع الوجود. إن مثل هذا الإنتقال بالتماثل من «الحياة» إلى «الآلة» سرعان ما انعكس على حساسيتنا الإنسانية: لقد أضافت إلى النكهة «الغائية» وما تفترضه في مشروع الوجود من «نزعة» أخلاقية بعدا آليا للطبيعة يجعل وجودها وعملها وكل ما فيها مسخرا للإنسان، وفق «تصميم إلهي» بديع.

لم يكن تبني نيوتن وأتباعه لمبدأ «التسخير الكوني» للإنسان مفاجئا، ولم يكن مفاجئا كذلك أن داروين عزا اهتماماته الأولى بمسألة «الإنتخاب الطبيعي» إلى ما كتبه اللاهوتي البريطاني وليم پالي William Palcy مؤلف «اللاهوت الطبيعي» *Natural Theology* عن روعة «التصميم الإلهي» في ممالك الحيوان والنبات، إنما المفاجيء (للقلب الأعمى) هو أن نظرية التطور أمدت الفكر الديني بأعظم الأدلة على روعة «التصميم الإلهي» في مملكة الحياة. لقد كشف نيوتن عن العبقرية الرياضية كما كشف داروين عن العبقرية الهندسية لمشروع الوجود وعن أن ثبات قوانين الطبيعة ونفاذها من أقصى الخلق إلى أقصاه دليل على وجود الخالق فيما كان الفكر الديني الأسطوري لا يجد أدلة على وجود الخالق إلا في خرق قوانين الطبيعة وتكفير نظامها وإشاعة العماء في جسدها وعملها وخالقها.

إن انتصار النظام على العماء في وادي الرافدين والنيل وفي كونيات الحضارات التي كانت تتفتح كأقحوان البراري بين الفرات والنيل على مدى أكثر من ثلاثة آلاف سنة سبقت كتابة «عهد الكراهية» فتح لإنسانيتنا على ضفاف بحر إيجه أفقا جديدا من وعيها الكوني. ففي تلك الجزائر اليونانية التي صهرت في روحها معارف عشرات من حضاراتنا الأولى بدأت إنسانيتنا تسأل ما إذا كان العالم قد خلق من أجلها، وراحت تلتمس لأسئلتنا المصيرية أجوبة تهاجر بكوننا من الميثوس *mythos* إلى اللوغوس *logos*.

وبينما كان «إلوهيم» الكراهية يندم على خلق الإنسان ويعد ضباعه المختارة بهولوكست الوجود وخرق نظام الطبيعة، كان اليونان يعبرون عن فرح إنسانيتنا كلها بهذا الوجود المنظم وذلك حين أطلقوا على كل ما خلق الله اسم «كوزموس»، وهي كلمة مشتقة من **النظام**- رحيق كل مدنياتنا الإنسانية النبيلة التي لعنها «عهد الكراهية والعماء». بذلك أصبح الكون نفسه تعبيرا عن تحقق النظام في أجلى صوره ومعانيه.

حين رحل فيثاغورث إلى بابل افتتن بنظام الأعداد فلم يعد من رحلته إليها إلا وقد نضج وعي الكون لديه على أساس عددي. صار العدد الذي كان ذا وظيفة حسابية عددا رياضيا مجردا اتخذه فيثاغورث جوهرا لكل شيء، ورأى فيه أساس العلاقات والنسب بين الأشياء وروح نظامها. إن الإنسجام الذي لاحظه فيثاغورث بين آلاء السماء، وخاصة في حركة الكواكب، جعله ينقل هذا الإنسجام إلى أشياء العالم ويكتشفه بينها. ولما كان من أصحاب النغم؛ موسيقيا يعرف أن النغمة تختلف عن النغمة وفقا لنظام عددي، فإنه جعل الإنسجام نفسه يقوم على الأعداد. إننا نفهم مما وصلنا عن فيثاغورث أنه لم يقل بقدم العالم بل جعل الوجود كله مشروعا «حادثا» على أسس رياضية منظمة.

وفي تلك الجزائر اليونانية بدأت تلك الأفكار الغامضة عن «موسيقى كونية» و «مركز ناري» تهيىء لحساسيتنا الكونية ثورة كوبرنيكية قبل أوانها.

إن الفكرة القائلة بأن أرضنا كوكب، وأننا مواطنون في هذا الكون كانت من إبداع أريستارخوس Aristarchus الساموسي الذي ولد في سنة ٣١٠ قبل الميلاد. وهي فكرة رفضها معاصروه وسخروا منها، كما رفض معاصرو كوبرنيكوس ثورته وسخروا منها. وهنا تكمن عبقرية أريستارخوس الذي لم تبق لنا من تآليفه إلا رسالة واحدة في «حجم الشمس والقمر وبعديهما»، فلأول مرة تجرأ أخ لنا في الإنسانية على القول إن الشمس هي مركز نظام كوكبي يدور حولها، وأن الأرض واحدة من أجرام هذا النظام. وهذه هي الفكرة التي نظن أن كوبرنيكوس أبدعها بعد

سبعة عشر قرنا. إن هذا اليوناني المتقدم على وعي البشر، وليس كوبرنيكوس، هو شرارة ما نسميه اليوم بالثورة الكوبرنيكية. لقد وضع أريستارخوس لنا فلكا مستقبليا لم ندرك أهميته إلا مع مجيىء كوبرنيكوس وكبلر ونيوتن. إنه هو الذي علمنا أن أرضنا تتحرك وأن النجوم أبعد إلينا من الشمس، وأن خالق هذا النظام الكوني البديع ليس نخاسا ولا إقطاعيا ولا مضاربا بالعقارات.

إن اليونان لم تسكن عقولنا وألسنتنا ومناهج تفكيرنا واصطلاحات علومنا، ولم تصبح كتاب عالمنا القديم وأغنى كنوز حساسيتنا إلا لأنها ليست إيونيا ولا كريت ولا ساموس ولا أثينا وحدها، بل هي أيضا مصر وسومر وكنعان وإبلا وعشرات الحضارات مابين الواديين المقدسين ورحيق المعارف والتجارب التي توارثها خمسون ألف جيل من أجدادنا. أليست «الديمقراطية» التي تسكن أحلامنا، وعلامات الكتابة ونظام الفقرات في كتبنا ورسائلنا من اختراع هذه الأمة التي استذابت في روحها المأساوية عسيلة الأمم؟ هل هناك بيت على وجه الأرض لم يبن على هندسة إقليدس؟ إن كثيرا مما نظنه كلاما عربيا مبينا مثل: «إبليس، وأسطورة، وإنجيل، وزكاة، وزوج، وسندس، وقميص، وترف، وقرطاس، وبلقيس، وياقوت، ومرجان، ودرهم، وإقليم، وإكسير، وبرج، وبلغم، وبطاقة، وترس، وجنس، وترياق وجسر، وزنار، وفرصة، وقارب، وقطر، وقنينة، وكتان، وكورة، وفيزياء، وكيمياء، وجغرافيا» وكثير من أسماء العلوم التي نظن أننا نقلناها حديثا عن لغات الغرب هي من أصل يوناني، وإن كل حساسية الإنسانية مضاءة اليوم بشمس هيلاس التي فسرت الطبيعة لإنسانيتنا على أسس مستمدة من الطبيعة، وحررت عقولنا وأرواحنا من الكهانة والبلاغة والميثوس وهراء ضباع الله.

قبل أريستارخوس بمئتي سنة، كان أنكساغوراس أول من حدث إنسانيتنا بلسان اليونان عما شاهده في سمائنا من انسجام ساحر، وعما رآه في طبيعتنا من نظام بديع أسلماه إلى التأمل والتفكر في «مشروع الوجود» وما وصفه بعبقرية «بديع السموات والأرض». ولأول مرة بدأت حساسيتنا الكونية تألف اصطلاح «التصميم البديع» في «مشروع الوجود»، وتتفكر في إحالة هذه الظاهرة إلى «بديع» خارق، أو ما وصفه أنكساغوراس بالسبب الأول. لقد آمن بأن مشروع الوجود يعمل بتسيير ما أسماه بالعقل الكوني. وقال إن هذا العقل الكوني الذي يوجه السماء والأرض كما يوجه العقل أجسادنا هو الذي أنهى روح العماء الأول عندما أحدث «الحركة الدوامة» ليظهر التمييز المتناغم بين آلاء العالم، ثم ليهدهد من غلواء هذه الحركة ويطامن من جموحها فيشيع السكون والإنسجام والنظام في جسد الخليقة الحي.

ومنذ أنكساغوراس صار «التصميم البديع »لجسد الخليقة حبيب فلسفتنا ورفيق علم كلامنا ولاهوتنا بدءا من سقراط الشهيد إلى عصر الآلة التي تألل معها جسد الكون و «صانع الكون ». وكان نيوتن المؤمن بغائية «المركزية الإنسانية للوجود » قد عبر عن هذا التصميم البديع في «معقولية الديانة المسيحية ويقينيتها » *The Reasonableness and Certainty of the Christian Religion*، وملاه من أوله إلى آخره بباروك من النصوص الشاعرية قال في أحدها:

«هل هي مصادفة عارضة أن تتشابه الطيور والحيوانات والبشر تشابها مذهلا بين يمينها وشمالها، وأن يكون لها على طرفي وجهها عينان لا مزيد عليهما ، وأذنان على جانبي رأسها ...؟ هل ظهر هذا التناغم والإنسجام في بديع خلقهما إلا بقدرة بديع السموات والأرض؟ هل كانت المصادفة العمياء تعلم بوجود الضوء؟ وهل قاست زاوية انكساره، ثم سوت عيون المخلوقات بما يجعلها تبصر بنعمة هذا الضوء؟ ».

كان كل تفكير نيوتن في «التصميم البديع » إلحاحا على أن نظام كوننا «مخلوق منذ بداية الخلق، وأن الخالق هو الذي يرعى هذا النظام وعمله ونفاذه في الزمان والمكان... إن رصدنا لمدارات الكواكب لابد أن يقنعنا بأن ذلك ليس من صنع العماء ». وانطلاقا من هذا الإلحاح أصر على أن يكون العمل الأساسي لفلسفة الطبيعة هو الصعود بسلم العلل إلى العلة الأولى.

وكانت نظريته الكونية التي أوضح معالمها في كتابه المبادىء *Principia* قد أصبحت إنجيل «التصميم البديع » المدعوم بحجج من علم البصريات وظاهرة الجاذبية والطبيعيات الآلية التي بدأت تشبّه الكون وخالق الكون بكل آلة تافهة، وتعيد وتبدي وتجتر فكرة الأساس الرياضي لمشروع الوجود بتشبيهات فظة سمجة تحتقر العقل وتسيىء الأدب مع الخالق على عادة جنود الإيمان الأبله في كل زمان ومكان وإيمان. وهذا ما دمر الأساس العلمي لنظرية نيوتن، وجعل صاحبها أول ضحايا الحرب التي أعلنها هيوم David Hume على فكرة «التصميم البديع »، فقد اتهم الفكرة بالسذاجة، ووصفها بأنها مجرد افتراضات دينية غير علمية ضربت صفحا عن كل الأدلة السلبية، واستخدمت لغة التشبيهات والإستعارات والقياس التمثيلي، وأن منطقها صالح للبرهان حتى على فوضى العالم.

هذا «التصميم البديع » لمشروع الوجود وصل إلى حد «الكمال المطلق » عند لايبنتز Leibnitz، ثم دخل صومعة «التجريد المطلق » في فلسفة إمانويل كانط Immanuel Kant المفتون بالرياضيات والنظام والإنسجام والدقة وحياة الساعة. كان كانط مثالا حيا للمواطن الكوني، وكان يعشق الوصل بين أعماق «السماء المتلألئة بالنجوم وأعماق النفس المتلألئة بقانون الأخلاق » كما كتب على

شاهدة قبره. ومع كانط تحول مشروع وجودنا إلى ملكوت أخلاقي منسجم مع «ملكوت الغايات» الذي أمد الإنسان بالإيمان والطمأنينة إلى كائن أسمى. وقد عبر كانط عن هذا الإيمان في أخر عبارة قالها وهو يستقبل الموت بنفس مطمئنة راضية: «هذا حسن Est ist gut». وليس غريبا إذن أن نجد «التصميم البديع» في «نقد العقل المجرد *Critique of Pure Reason*» وقد اندرج عنده في سياق «البرهان الغائي على وجود الله»: إن العالم (الذي يعرضه كانط) غني بآيات التنظيم والتدبير التي أحكم الله إبداعها، فقد كانت حياته كلها تجسيدا لهذا التنظيم والتدبير، وكان جيرانه يعرفون أن الساعة بلغت منتصف الرابعة بمجرد أن يفتح باب منزله، متجها إلى طريق شجرة الزيزفون، وهي الطريق التي تعرف الآن باسم «نزهة الفيلسوف». وإن في هذا العالم (الذي يعرضه كانط) من الآلاء ما نعجز عن وصفه وإدراك لانهائية امتداده. ثم إن هذا التنظيم غريب عن آلاء العالم وعن طبيعتها. فهي عاجزة عن التعاون لولا أن هناك مبدءا عقلانيا مدبرا أحكم تعاونها وفقا لتصميم معين. وهنا يدعونا كانط إلى الإعتقاد بوجود علة سامية حكيمة وراء هذا العالم. إن وحدة هذه العلة بينة في وحدة العلاقات بين آلاء العالم. لقد أخذ كانط بيدنا في سياق «التصميم البديع» لمشروع الوجود من التنظيم والتدبير إلى «العلة المناسبة»؛ علة من هو «كل كمال ممكن».

* * *

بدأ «ملكوت الغايات» الكانطي يعانق الحياة وعلم الحياة في النصف الأول من القرن الماضي. وراح كوننا يشهد مصالحة «أحيائية» بين غائيته وآليته. كان علماء الحياة الألمان ينضجون حساسيتنا لفهم «التطور الطبيعي» لحياتنا ووجودنا، ويهيئونها لاستقبال شمس «اليوم الثامن». وكانت أطول ليلة في تاريخ «الخلق»، فقد احتبست شمسها أكثر من خمسة آلاف سنة، منذ أن تعلمت إنسانيتنا في وادي الرافدين لأول مرة نظام العد والحساب، ونظام السنين والشهور القمرية والأسابيع التي استراحوا في سبتها ووضعوا على أساسها المنظم أقدم سفر إنساني للتكوين المنظم، وهو السفر الذي أعمته ضباع الله المختارة، بعد أن تناهشته وشوهت إنسانيته ولوثت به السماء.

كان كانط وعدد من الأحيائيين يلحون على أن آلاء الطبيعة وأجرامها وأشياءها وموضوعاتها الحية وغير الحية تخضع لهيمنة قوانين طبيعية آلية. ولم ير هؤلاء الأحيائيون حرجا في القول بأن قوانين «التصميم البديع» أدت إلى ظهور الكائنات الحية. ما عارضوه وتحرجوا منه وتوجسوا من حماقته هو احتمال تشييد نظرية للحياة على أساس «الآلية» وحدها.

وبينما كانت أفكار كانط حول «التصميم البديع» لمشروع الوجود شديدة الغموض والتعقيد كان اللاهوتي البريطاني پالي يتألق وهو يجلو هذا «التصميم» بعذوبة وبراءة جعلتاه نجما شعبيا ساحرا أخذ بلب داروين حين كان شابا يدرس اللاهوت في «كلية المسيح» بكامبردج. وقد كتب داروين بعد ذلك في «سيرة حياته *The Autobiography of Charles Darwin*»: «إن منطق <كتاب> اللاهوت الطبيعي ملأني بالفرح وأثلج قلبي... لقد كنت مسحورا ومقتنعا بالأدلة التي ساقها...».

وعندما فجر داروين بركان نظريته هوى الكثير من أعمدة الميثوس واللوغوس، وانتهى إلى الأبد ذلك الإعتداد التقليدي «بالكمال القشري» لشكل الوجود ليستبطن هذا الكمالَ «مشروعَ الوجود» نفسه. لم يعد الشكل هو الدليل على «التصميم البديع» بل صار الدليل في إبداع هذا الشكل ونظامه وقوانين إنشائه. إن «نظرية التطور» هي التي سمحت باكتشاف الأساس الطبيعي للإنفطار العظيم، وأرست لفيزيائنا الحديثة ركائز فكرة «البداية» الوجودية والإنشاء الأول، خاصة بعد اكتشاف إدوين هبل Edwin Hubble لظاهرة اتساع الكون، بل إنها كانت وراء ظهور تيار «الخلقيين Creationists» في كونياتنا الحديثة ودحض أفكار الدهريين عن «قدم العالم». إن إنسانيتنا اليوم تملك أدلة على تطور الكون أكثر مما تملك أدلة على حقيقة كثير من أنبيائها وآلهتها وكتبها المقدسة. ولكن حساسيتنا التي أدمنت امتهان الله وإساءة الأدب معه وتسخيره لأحط غرائزنا ومصالحنا هي التي استعذبت أن تملي على الله من هو، وماذا يجب عليه أن يقول، وكيف ينبغي له أن يعمل ويخلق ويدين، ومتى يكون مسالما رحيما سخيا بالبلاد والعباد، ومتى يكون منتقما جبارا عتيا لا يفرط لنا بحرمة ولا غلام.

إن كثيرا من أفكارنا الدينية وطقوسنا وشعائرنا وعهودنا المقدسة ليست إلا عدوانا على الله ودنسا مقدسا.

بفضل «نظرية التطور» صار مشروع الوجود -ومنذ لحظة انفطاره- قدرة دائمة على الوجود والخلق. إن فكرة «كمال الموجود» التقليدية لا تعني في الحقيقة إلا انتهاء هذا الموجود وموته، من المستوى الفردي إلى المستوى الكوني. الموت وحده هو التعبيرعن ذروة اكتمال مشروع الوجود. وما هذا «الإرجاء» التطوري إلا الإمهال المستمر لكمال مشروع الوجود وموته، وإلا الخلق الذي لا يستطيع أن يلحق بنفسه. إنه فرصتنا الطبيعية لتصحيح «تجربتنا في الإنسانية» وإتمام خلقنا الطبيعي والنفسي. إن في كل ذرة من ذرات الأرض والشمس والنجوم والمجرات والفجوات السوداء والبيضاء وفوتونات الضوء التي تغسل جسد الكون حنجرة تنادي

«إنسانيتنا» كلها وتبذل لها كل ماتحتاج وتتطلب لأن تكون «خليفة الله» و«شعبه المختار» و«أبناءه» وفرحه وقرة عينه.

أما داروين فإنه لم يفعل إلا ما فعله إقليدس ونيوتن وكبلر وأينشتاين وجابر بن حيان. إنه لم يعتد على الله ولم يهنه ولم يجعله مطية للشيطان وأفاعي الشيطان، وإنه لم يزعم زعم الكهنة بأن ما يقوله كامل أو نهائي، بل كان عالما يؤمن بأن العلم يصحح أغلاطه ويمشي، وكان عاقلا يعتقد بتواضع العقل الإنساني وحدوده الطبيعية ومستقبله العجيب. ومع ذلك فقد تأذى بتلك الحملة الشنيعة التي شنها عليه الذين يتوهمون بأنهم رأوا ما بين الكاف والنون، وأن خالق هذا الكون أشهدهم خلق السموات والأرض وخلق أنفسهم ولم يجد من يبوح لهم بسر الحياة أفضل من ذلك «القطيع المقدس» الذي كان ينام ويفيق على كراهية نظام الطبيعة والإنسان والحلم بهولوكست الطبيعة والإنسان. ومع تقدم العمر انتابه الغثيان من اعتداد مناوئيه وحماقة يقينهم بأن لديهم أسرار الله، فصار يميل إلى الإعتقاد بأن عقولنا متواضعة عاجزة عن معرفة وجود الله أو منشأ الكون. وقد أشار في «حياته ورسائله *The Life and Letters of Charles Darwin*» إلى «استحالة فهم هذا الكون الرائع العظيم بما فيه الإنسان...» وتساءل: «هل يمكننا أن نثق بعقل البشر الذي أعتقدجازما بأنه تطور من عقل منحط انحطاط عقول تلك الحيوانات الدنيا حين يستنتج مثل هذه الإستنتاجات الهائلة؟»

But then arises the doubt, can the mind of man, which has, as I fully believe, been developed from a mind as low as that possessed by the lowest animal, be trusted when it draws such grand conclusions?

لكن الحملة على نظرية التطور لم تمنع أصحاب «الغائية» الكونية و«التصميم البديع» لمشروع الوجود من شحذ عقولهم لدعم مذاهبهم بأفكار داروين نفسها. بذلك صارت هذه النظرية الكافرة محجة أهل الإيمان، حتى إن عالم النبات الأميركي إسا غراي Asa Gray، وكان أصوليا كالڤينيا وأستاذا لعلم الطبيعة في هارڤرد، بعث إلى داروين بتهنئة قلبية شكره فيها على الخدمات الجليلة التي قدمتها نظريته لمبدأ «الغائية» الكونية و«التصميم البديع» لمشروع الوجود. وقد تعلق داروين بخشبة غراي في خضم ذلك الموج المتلاطم، وشكر له صنيعه في مقدمة الطبعة اللاحقة من «أصل الأنواع *The Origin of Species*» وقال عنه: «إنه تعلم أن من عظمة الله أنه قادر على خلق بضعة أشكال أساسية وهبها القدرة على التطور إلى أشكال لا حصر لها». ويبدو أن غراي تعلم من نظرية التطور أن يكتشف في الخلية الأولية ملامح «التصميم البديع» لمشروع الحياة كما اكتشفت «مدرسة كوبنهاغن» في

عمل الذرة ملامح «التصميم البديع» لمشروع الوجود برمته.

حين حـاول تيـار دو شـاردان Teilhard de Chardin في عـشـرينات هذا القرن أن يحاضر عن تأملاته الأولى في الجمع بين العقيدة المسيحية ونظرية التطور نفته الكنيسة إلى... الصين للحيلولة دون شيوع هذه «الزندقة» في وطنه فرنسا. وقدحاول كثير من «أهل التقى» والفلسفة قبل دو شاردان التدليل على روعة «التصميم الإلهي» في مملكة الحياة بأفكار وحجج مستمدة من نظرية التطور، وغامر كثير من العلماء «الورعين» بتضمين مقولات «العلم التطوري» في معتقداتهم، لكن دو شاردان كان نجم هذه الظاهرة وتاجها ومأساتها الحزينة.

كان دو شاردان راهبا يسوعيا متفلسفا ساحر الحجة والبيان، وكان من ألمع علماء الحياة والعصور الجيولوجية paleontology والتطور. وله الفضل في اكتشاف «إنسان پكين» في الصين وأميركا، غير أن الكنيسة منعته من نشر أعماله الفلسفية مادام حيا. وعندما شغر كرسي «العصور الجيولوجية» في الكوليج دو فرانس بباريس، ولم يكن هناك أولى به منه، أمرته بالإمتناع عن ترشيح نفسه، فأطاع. ثم انتقل إلى مدينة نيويورك حيث انطفأت روحه قهرا واختناقا بكنوزها، ودفن هناك في مقبرة رهبانية متواضعة، منفيا عن حقيقته وعن فرنساه الحبيبة. وفي تلك السنة التي عانق فيها مصير الأرض، وكانت سنة موته وولادته، نشرت أفكاره وكتبه عن «المسيحية التطورية» التي وهب لها حياته وعبقريته وزلال روحه. وهبَ أصدقاؤه، وما أكثرهم، فروجوا لها في كل مكان، وترجموها إلى أكثر من لغة، وأضافوا إلى جمالها الساحر ذلك البعد المأساوي لحياته وموته.

كانت كونياته من أصدق كتابات إنسانيتنا عن «التصميم البديع» لمشروع الوجود على مستوى اللاهوت والعلم، فقد كتبها دو شاردان بدمه على طريقة نيتشه، وجعلها متميزة عما يكاد يشبهها من أعمال شلنغ Schelling وبرغسون Bergson. وكان «الظاهرة الإنسانية *Le Phenomène Humain*» من أهم أعماله الفلسفية التي شاعت في شرق الأرض وغربها وتركت بصماتها في حياة وأفكار الكثيرين في أميركا وأوروبا والعالم العربي مثل الكيميائي الإنكليزي جوزيف نيدهام Josepf Needham، والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي Roger Garaudy أحد أبرز مؤسسي «مركز تيار دو شاردان» للتعريف بأفكاره التطورية ودراستها ونقدها، ومالك بن نبي صاحب «الظاهرة القرآنية *Le Phenomène Coranique*» الذي صلبته وهابية أعدائه وأصدقائه، فكفره التعصب ورفضه، وقدسته عقلية التقليد واجترته ونهبته ولوثته وجعلته نهاية ظاهرة الفهم وكمالها. أما «الظاهرة الإنسانية» فجله وصف شاعري لأرضنا في نشوئها وتطورها وظهور الحياة فيها بدءا من الخلية

الضائعة في مياه المحيطات وانتهاء بظاهرة الإنسان التي يعتبرها «طبقة تأملية» مثل الطبقات الجوية التي تحتضن الأرض. إنها إنسانية تتطور وتنضج وتتماسك لتصبح في المستقبل «ياء الوجود» أو ذلك التفتح الأكمل لشجرة الحياة.

في هذا التكوين «الديني التطوري» كشفت ظاهرتنا الإنسانية عن قابليتها للوصف والتحليل وفهم العلاقات الأساسية الثلاث: علاقة المادي والطبيعي بعالم العقل والروح، وعلاقة الماضي بالمستقبل، وعلاقة الكثرة بالوحدة. إن مثل هذا الكشف عن ظاهرتنا الإنسانية يحتاج في «تكوين» دو شاردان إلى فهم التطور الذي هو ناموس «التصميم البديع» لمشروع الوجود. إن إنسانيتنا لم تعد موجودا ماضيا كاملا بل سيرورة نحو الكمال. إنها وجود يركض أمامه أفق الوجود. لهذا فهي لا تحدد أو تعرف بأصولها وحسب بل لابد من تحديدها وتعريفها بسيرورة تطورها وطاقاتها المتوارثة ونزعتها المستقبلية التي تتألق بها روح الأرض. وعندها يبلغ مشروع الوجود ذروة تصميمه البديع، وتتوسط نجمة الحياة مركز الكون .. هناك حيث تتدفق مياه الأبدية من جديد في مجرى الزمان.

من ثوابت الوجود

إن في هذا الكون كل ما نحتاج لأن نكون أكرم ما فيه. وفيه كل ما تريده إنسانيتنا وتحتاجه لتكون أسرة متحابة. إن أسس كوننا أبسط من أساطيره. وأما قواه وقوانينه فمهيأة لفهم عقولنا، وتعمل في بيتنا الأرضي المتواضع وأقبية مختبراتنا العلمية بالطريقة التي تعمل بها في باطن النجوم وقلاع المجرات والكوازارات التي تنبض على «حدود الكون».

هل هي حصبة نرد أعمى أن حفنة من الذرات المتجمعة مثل رخويات البحار داخل جماجمنا وأجهزتنا العصبية صارت تملك ذكاء يفهم القوانين التي تخترق كل خلايا الكون وفواصل زمانه، وصارت تميزنا من الأعشاب والصخور والنيران وسدم الغبار، وتكهربنا بأحاسيس الألم الفرح والحزن والخوف والجنس والأساطير، أم هل هي المصادفة العمياء التي جعلت كل نقطة في محيط الكون «اللانهائي» مسكونة بهذه القوانين الطبيعية البسيطة التي نفهمها ولانستعين بها إلا على تدمير أنفسنا؟. كيف وصلنا بين هذه الأيات التي تخشع لها قلوب الديناصورات العمياء وبين صور كريهة منحطة من الألهة المنهمكة منذ الأزل حتى الأبد بغربلتنا وتفاصيل نكاحنا وختاننا وغائطنا ولحانا ووأد إنسانية نسائنا؟

إننا منذ أن فتحنا عيوننا على قبة السماء ونحن نرى وتطير أفئدتنا بدوران القمر والكواكب، لكننا لم نجد تفسيرا «معقولا» لسباحتها في فلكها إلا حين

اكتشف نيوتن أنها ممسوكة في مداراتها بالجاذبية التي تمسك بأقدامنا على الأرض، وتتماسك بها ذرات النجوم كما تتماسك بها ذرات رئاتنا. واننا منذ أن عبدنا الذهب وأفردنا له عرش قلوبنا وسخرنا آلهتنا للتنقيب عن الذهب وعبادة أهل الذهب ونحن نفكر في سبب اختلاف المعادن والعناصر وندوخ مع كل سيميائي يغرينا بتحويل النحاس إلى ذهب، لكننا لم نتفكر في آية «التصميم البديع» لنشوء كوننا وتفتح أزهار عناصره إلا في القرن التاسع عشرعندما اكتشف منداليف Mendeleev أن العناصر أمة كونية، وحين رفع النقاب عن «التصميم البديع» لتطور العناصر وانتظام ما بين ذريتها من قربى وأرحام.

بدأنا نعرف الآن أن هذا الإنتظام البسيط الساحر يعود إلى أن الذرة أسرة مؤلفة أساسا من الإلكترون الذي يتراقص برشاقة الخواطر في مسرح النواة وفقا لميكانيكا المقادير quantum mechanics، ومن أخوين اثنين هما البروتون والنيوترون، وأن هذه الذرة التي تسبح في دمائنا هي أخت الذرة التي تسبح في أقصى عروق الوجود.

وماتزال طبيعتنا منذ منداليف تكشف الحجاب عن مزيد من البساطة في كوننا المنظم الذي «كونته» ضباع الله على شاكلة غرائزها وكراهيتها وأشاعت فيه عمى قلوبها. البنية الأساسية لكل طبيعتنا بمجراتها وذراتها وأحيائها وأمواتها وعوالمها وأبعادها صارت تحدد ببعض الثوابت الأساسية التي تفسر نشوء «التصميم البديع» للوجود وتطوره وحياته ومستقبله وموته: إنها كتل دقائقها الأولية وشدة القوى النووية والكهربائية والجاذبية التي تمسكها وتتحكم بخفقان أجنحتها. إن فهم اختراق مراكبنا الفضائية لجاذبية الأرض، وفهم دوران الشمس حول مركز المجرة، وفهم انفطار الكون وإتساعه وتطاير ريشه أيسر من فهم أبسط عمليات الحياة في أبسط خلية سكرى بوجودها في مياه المحيط. وما ذلك إلا لأن بنية هذه الخلية التي تعجز البصر أكثر تعقيدا من بنية الشمس ومن بنية آلاف ملايين الشموس مما يسكن معنا قريتنا المجرية المتواضعة التي صرنا نعرف أنها واحدة من آلاف ملايين المجرات وعناقيدها المترامية من حولنا. ولقد دلنا هذا الإتساع على تلمس أصولنا الأولى، وعلى أن كوننا كان في الماضي أصغرحجما وأبسط بنية، وأنه قبل حوالي خمسة عشر مليار سنة كنا نحن وأرضنا وشمسنا وجنوننا وكان كل الزمان والمكان معنا ونحن ننفطر هناك من تلك النقطة النارية الأولى التي بدأنا الآن نجمع آثارها وأسرارها وخيوط قماطها وملامحها الأولى ونسميها بالإنفطار العظيم.

هذا الكشف عن أصولنا الطبيعية هو الذي أدخل فيزياءنا الكونية في «متاهة» ما يعرف بالمصادفات الكونية أو «ثوابت الوجود» التي كشفت عن أن

حياتنا هي التفسير الوحيد لمشروع الوجود ولمصادفاته وثوابته وقوانينه وطبيعته وزمانه واتساعه وبنية ذراته. إن كتاب كوننا أبسط من الآجرومية وأيسر من الألفية ومن أي كتاب مدرسي في الفلسفة أو البلاغة أو اللاهوت، إن كتاب كوننا لا يضم إلا أسطورة واحدة معقدة هي أسطورة حياتنا وإنسانيتنا.

الفيزيائي الأميركي روبرت ديك Robert Dick الذي يعود إليه الفضل في اكتشاف ما يعرف بالأشعة الكونية الأولى، وهي أقدم ما رأته عيون إنسانيتنا من مهد الوجود، كتب في مجلة *Nature* (١٩٦١) مقالة مقتضبة عن «المبدأ الإنساني» لكوننا، أشار فيها إلى صلات القربى بين ثوابت الطبيعة ووجود الإنسان وعمر الكون. هذه الثوابت الأساسية مثل سرعة الضوء (١٨٦ ألف ميل في الثانية) وكتلة الإلكترون ($9,108 \times 10^{-28}$ غرام) هي هي في كل أزمنة الكون وأمكنته. ولقد ضرب هذين الرقمين مثلا لأنهما يمثلان أصغر العوالم وأكبرها، ولأنهما لم يصبحا من ثوابت وجودنا بحصبة نرد ولا بالمصادفة العمياء، وإنما أحسِن قدرهما لكي تنسج الحياة عشها في الشجرة المناسبة ولكي تحتضن فراخها في الفصل المناسب. إن حياتنا في هذا «التكوين» مشهد خاطف من تطور الكون سرعان ما تطويه سحب الغبار والنار. فعنصر الكربون، وهو عمارة حياتنا، لم يكن موجودا لحظة الإنفطار العظيم، ولا في المليارات الأولى من عمر الكون، ولا قبل أن مات الجيل الأول من النجوم. لقد رمى الإنفطار العظيم بالبذرة الأولى لشجرة الكيمياء. وهبها الهيدروجين الذي تناسلت منه سلالة العناصر.

وهناك، في فراش الضوء، كنا جميعا نرضع أنا وأنت وشجرة السنديان وفقمة القطب وكتب الفلسفة واللاهوت والأساطير ونجوم البحر ومجرات السماء. وباستثناء الهيدروجين والهليوم فإن سلالة الكيمياء كلها ولدت في باطن النجوم التي انفجرت قبل أن تتكون شمسنا وأرضنا وحياتنا. لقد أعطي كل عازف لحنه في هذه السمفونية النارية، بدءا من شدة الجاذبية وانتهاء بسرعة انتشار الكون. فلو كانت شدة الجاذبية بالنسبة للقوة الكهربائية أضعف من ثابتها (10^{36}) لأصبح كوننا من مخلوقات غوليفر الصغيرة ولأصبحت نجومه شررا خاطفا يتوهج وينطفىء كأنها الألعاب النارية. وعندها: لن يكون أحد منا «هنا».

لقد استلزم مشروع وجودنا أن تنضج مادة الإنفطار وتتهيأ لطبخ ذرات قلوبنا وعيوننا وأعصابنا في مصاهر جداتنا النجوم وفي أحشائهن الجهنمية. هذا فصل الثمار، وهذه ساعة الغناء يا أخي الطائر، ساعة الزينة يا أختي الشجرة، ساعة الدفء يا أمي الشمس، ساعة التجلي يا جدي الضوء، ساعة الفرح بموتزارت. الآن، لا قبل الهاوية، ولا بعد الهاوية.

الآن! لأننا لا «نشهد» في لحظة عشوائية، لا ولا في زمن أعمى، ولا في مكان يخرج من قبعة الساحر. وهذه المقادير بلغة المبادىء الطبيعية الأساسية هي النسب المرهفة بين ثوابت الوجود وحياتنا الملوثة بإلوهيم الضباع وشياطينها وأفاعيها وأممها المتحدة وأسفار كراهيتها للطبيعة والإنسان. لماذا كانت هذه الكيمياء؟ ولماذا هذه العناصر لا غيرها؟ ولماذا بدأ الكون بالهيدروجين والهليوم، وليس بالحديد والكربون والذهب؟ هل إن حياتنا وأساطيرنا وجنوننا ودمنا الأزرق واصطفاء ضباعنا بدأت بهذه العناصر البسيطة الواهنة عبثا؟

إننا نعرف الآن أن العناصر الثقيلة خزائن كنوز المادة الكونية، وأنها ترجح وتثقل وتتغير أسماؤها كلما تراكمت كنوزها. ونعرف أن أسرة البروتونات والنيوترونات تتماسك وتتحاب في نواة الكربون أكثر من أسرة أجدادها الأولين في نوى الهيدروجين والهليوم. ونعرف أن هذا المبدأ البسيط هو الذي يجعل النجم نجما يتوقد ويضيىء ويطبخ في أعماقة الجهنمية مادة الحياة. كانت نار الإنفطار العظيم وضغطه لا يسمحان بتماسك النوى. ولكن ما أن بدأ الكون ينتشر ويشق بأظافره النارية مكانه وزمانه حتى بدأت العناصر الأولى تبرد مثلما يبرد الغاز في ثلاجات مطابخنا مما سمح للبروتونات والنيوترونات بالإلتحام في نواة أثقل وأكثر تحابا وتماسكا واستقرارا. إن نوى الحديد من حيث الطاقة أكثر نوى عناصرنا الطبيعية استقرارا. ولو أن لكوننا طريقة أسرع في تبريد ناره الأولى لاصطيدت كل مادته في عنصر الحديد ولتحول إلى وحش معدني بارد القلب لا تظهر فيه النجوم ولا الكواكب ولا عمارة الحياة. لكن الثابت المرهف لسرعة اتساع الكون (Hubble constant) هو الذي أعطى كل ذرة كتابها بيمينها وقسمتها من أسرة النوى، وسمح لأجنة المجرات بالتشكل في أرحام السحب الأولى، وأعد كل شيء لمشروع وجودنا وشمسنا وأرضنا وحياتنا. لقد كان هذا الثابت الوجودي لسرعة اتساع الكون أمضى من شفرة السيف. فلو كان الإتساع أسرع لما ظهرت العناصر الثقيلة ولتهشهش الكون وانتفش وتطاير وتناثر قبل أن تمسك الجاذبية بسحبه وتعجنها وتدوّم مجراتها ونجومها. ولو كان الإتساع أبطأ لتوقف، ولانهار كل ما في الكون وتداعى وتساقط فوق بعضه، ولما كنا هنا «نشهد» على هذا الجنون وأنهار الدم. إن وجودنا يمسك بعنان اتساع الكون ويشرع بسفينته كما لم يحلم «الوهيم» الضباع.

في عشرينات هذا القرن، عرفت إنسانيتنا أول وصف رياضي لكونها على أساس النظرية النسبية التي علمتنا أن «المكان يخبر المادة كيف تتحرك، والمادة تخبر المكان كيف يحدودب:

space tells matter how to move; matter tells space how to curve

ثم تتابعت هذه المثل الرياضية، وتعمدت البساطة المفرطة في معادلاتها للتأكيد على أن كوننا كله موحد الخواص متجانس في كل نقطة من نقاطه. وماتزال هذه المعادلات حتى اليوم صحيحة صالحة أعانتنا على فهم سلوك المجرات وطريقة تباعدها وتنافرها، وهيأت لنا الوسائل اللازمة لقياس الأشعة الكونية الأولى، وعرجت بحساسيتنا إلى سدرة «الإنفطار العظيم».

ومنذ أن وضع أينشتاين المثال الرياضي النسبي للكون بدأنا نتحسس كيف صار هذا الكون إلى ما صار إليه، ورحنا لأول مرة في تاريخ إنسانيتنا نشيد المثال الرياضي لدراما الخلق، ونشق حجب المستقبل للشهادة على اكتهاله وموته وقيامته. هل سيتسع إلى الأبد؟ هل ستعجز جاذبيته عن الإمساك بجسده؟ هل ستبهت مجراته وتتلاشى، أم أنه سينهار يوما وتتساقط آلاؤه فيما يشبه تلك الكرة النارية التي انفطر منها؟

بهذه الأسئلة المبسطة جدا بدأت إنسانيتنا، من هذا الكوكب المحتجب بالغيوم، تزن مادة الكون وتحسب ثابت «كثافته الحرجة» التي تصمغ خلاياه وتعقد عراه، وتبعد عنه خطر الإحديداب. ومن هذا الكوكب اكتشفنا «المادة المعتمة» ورحنا نشهد على ما لم يخطر ببال «إلوهيم» الضباع. لقد عرفنا أن مجمل الكتلة المضيئة من مادة الكون بشموسها ومجراتها وسحبها وكوازاراتها وأشعتها الأولى لاتكاد تشكل معشار معشار ما تحتاجه «الكثافة الحرجة» لإبقاء الكون مستويا. واكتشفنا أن المادة المعتمة، أبعدت، منذ الثانية الأولى من عمر الإنفطار العظيم، خطر «الكثافة الحرجة »عن قامة الكون بعدا ثابتا مقداره (10^{-15}). وهذا ما جعل كوننا مستويا على الصراط الفاصل فيما هو يتسع ويتمدد وينتشر ويزيد عمره على خمسة عشر مليار سنة لكي يعانق اللحظة التي تصبح فيها إنسانيتنا نفسا واحدة مكرمة «تشهد» عليه، ولكي يتوج ذروة «المبدأ الإنساني» لمشروع الوجود في حفنة من الذرات تجمعت مثل الرخويات البحرية داخل جماجمنا وأجهزتنا العصبية، وصارت تملك ذكاء يفهم القوانين التي تخترق كل خلايا مكانه وفواصل زمانه.

أساطير نهجرها وأساطير ننسجها

كونياتنا الحديثة هي عرافنا الجديد، ساحرنا، وكاهننا وصانع أساطيرنا. لقد بدأت علوم الكون تنسج لنا أساطيرنا الساحرة التي لا تتماسك ذرات وجودنا بدونها. وشيئا فشيئا تتحول كونياتنا الحديثة إلى ميثولوجيا معاصرة؛ سرعان ما يخلق لها مبدعو الخيال العلمي أجواءها ورموزها وطقوسها وحوادثها الخارقة وأبعادها الأسطورية التي تملأ فراغ أساطيرنا المتداعية. إننا كائنات مدمنة على الأساطير؛

نحشش بها ونلعق أصابعها ولا تتوازن كيمياؤنا بدونها. ولربما كانت أعظم أساطيرنا الحديثة هي الإدعاء بأن عصر العلم الذي نعيشه قد طرد الأساطير من حياتنا وحساسياتنا. إن فيزياءنا وكونياتنا الحديثة منذ النسبية وفيزياء المقادير حتى ما يعرف بنظرية كل شيىء Theory of Everything تخاطر بطبيعتها و «عقلانيتها» و «موضوعيتها» عندما تخترق تخوم الميتافيزيقا وتكتسب خصائصها، وتعدنا بالإجابة عن الأسئلة المصيرية لوجودنا وحياتنا وأصولنا الأولى والغايات النهائية و «القوة» التي تحرك كل شيىء .

هذه الأسئلة الأزلية هي وسواس كل أساطيرنا وأغانينا للشمس والسماء، وهي الشرارة التي تشعل تفكيرنا الميتافيزيقي وتلهبنا. ما من عصر تعانقت فيه فلسفتنا وعلمنا كتعانقهما الآن وتجاسدهما في عصر النسبية وفيزياء المقادير والبحث عن «النظرية العظمى الموحِدة Grand Unified Theory». إن فيزياءنا الحديثة التي تحلم بالمطلق بدأت تشكل الدين الطبيعي للتجربة الإنسانية في الكون. لقد بدأ شوقنا إلى اليقين «العلمي» يبحث عن ضالته في غابة «الفجوات السوداء» و «العماليق الحمر» و «الأقزام البيض» وفي كتب فيزياء تحمل عناوين «قراءة عقل الله *Reading the Mind of God*» و «حافة الصمدية *The Edge of Infinity*» و «الشبح الذي في الذرة *The Ghost in the Atom*» و «ماوراء الفجوة السوداء *Beyond the Black Hole*»، و «القوة العليا *Superforce*» وغير ذلك من أسماء واصطلاحات انتزعت من الأعماق المظلمة للعوالم السحرية القديمة لإلباس يقيننا العلمي بلباس الإيمان الأسطوري وإشباع عطشنا الخالد إلى الأسرار والحجب. لقد انقلبت الأية، فمعرفتنا الكونية التي كانت خرافات وأساطير طالما ألبسنا فيها الشك قناع اليقين هي الأن معادلات وأرقام نلبس فيها اليقين قناع الأسطورة. وما ذلك إلا لأن أسئلتنا الأزلية لا ترتوي بكأس المعرفة وحدها، وإلا لأننا نحب أن نؤمن بأن هناك دائما ما يجب نعرفه وأن نشرب من ذلك النبع الذي يزيدنا ماؤه عطشا. فالحياة في عالم بدون أسرار وأسئلة وهموم ستطفىء جذوة أرواحنا. وهذا هو ما يجعل منطق الكهنة الذي يقصف تفسيرا لكل شيء وجوابا عن كل سؤال وحلا لكل مشكلة وسعادة لكل شقاء ودواء لكل علة منطقا فظا غبيا يمسخ أرواحنا وآلهتنا ويعتدي على جوهر إنسانيتنا. إن «تظهير صورة» الله وجعلها موضوعا للمعرفة هو نوع من التعجرف لايطيقه إلا قراصنة السماء الذين يزعمون أن الله نافق لعاهاتهم وقباحاتهم، فشهدوا ما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة، واستغنوا بذلك عن مشاهدة الطبيعة. أما كونياتنا الحديثة فأكثر أدبا مع الله وأكثر تواضعا وإنسانية. إنها تبحث عن معرفة نهائية مطلقة لكل الظواهر الطبيعية، لكنها لا تنسى أبدا ان قوانين الطبيعة

التي نعرفها لا تخترق العالم «غير الطبيعي»، وتعلم في النهاية أن الطبيعة نفسها ليست صمدية خالدة. نعم، إن المعرفة المطلقة للطبيعة هي المطلب الأخير للعلم، ولكن أعظم الكوارث الروحية التي قد تواجه إنسانيتنا على الإطلاق هي أن لا تجد في هذا الوجود شيئا تسأل عنه أو تستفسره أو تؤمن به. إن المعرفة المطلقة ستلقي بالوجود كله أمام أعيننا كصحن الطعام الفارغ، وستكشف حجب الطبيعة لعلمنا **حقا**، ثم تخلع عنها أسرارها وتنضو غوامضها وتجعلها طبيعة تافهة مضجرة خالية من المعنى تماما كما فعل قراصنة السماء بالسماء، هم ومن تولاهم واتبع سبيلهم **كذبا**.

معظم أهل النظريات الكونية في هذا القرن من آينشتاين وهيزنبرغ إلى هويل وهوكينغ كانوا فيزيائيين فلاسفة واجهوا في التخوم الغامضة من العلم أسئلتنا الأزلية؛ أسئلة الميتافيزيقا والدين، وبدأوا بنسج أساطيرنا الكونية الجديدة وخلق كون مختلف بدون شياطين ولا ضباع مختارة؛ كون إنساني لكل البشر لا يميز ولا يختار ولا يصطفي ولا يلوث السماء، وطبيعة طبيعية لا يعمل فيها العماء ولا تخضع للامزجة والغرائز والاهواء. كان عطشهم إلى المطلق يغريهم بأن الفيزياء هي التي ستقول للإنسان عن الله ما عجزت عنه الأساطير، وتسلم حساسيتنا إلى برهان ما ابتذله قراصنة السماء وأهانوه ومرغوه في وحول تسيبهم وانحطاطهم. ولا شك في أن قدرتنا على رؤية ماضي الكون البعيد قبل أن تولد أرضنا وشمسنا ومجرتنا هو الذي أغرى بعض هؤلاء الكونيين باختراق حجاب النور الأول الذي لا ينفذ منه شيء لرؤية «الإنفطار العظيم» رأي العين. وهم حين يتحدثون عن إمكانية «رؤية يد الله» أو «قراءة عقل الله» لا يقصدون الله على الحقيقة (وكثير منهم يشمئز من تصورنا المبتذل لله) بقدر ما يؤكدون على قدرة فيزيائنا على كشف الحجاب عن «البداية» الطبيعية للخلق وعن «التصميم البديع» لهذا الوجود، وبلغة الإستعارة الجليلة التي تستثير أعماقنا وتشحذ جوارحنا، وتلهب مخيلاتنا.

هذه النزعة الإشراقية في فيزيائنا الحديثة، وقد طغى مدها، لاتستلهم إلا إشراق مادة الكون نفسها ولاتشطح إلا على قدر ما في مبادئها الأولية من شطح وتجليات. إن أبرز سمات الدقائق الأولى في ذرات أجسادنا وأشجارنا وطبيعتنا ونجومنا ومجراتنا أنها غير محسوسة ولا ملموسة intangible وأنها بتعبير الفيزيائيين كيان وهمي تماما enticrly insubstantial يهرب من نفسه دائما على الأعراف بين الغيب والشهادة. بهذا بدأت إنسانيتنا تشهد في كونها الجديد على غياب «الجوهر المادي» من الدقائق الأولى لجسد الوجود، وأخذت فيزياء المقادير تحدثنا عن «علم حياة المادة» وعن «باطن العالم» و «الروح التي تسكن الظاهرة الطبيعية»، وتحذرنا من عجرفة تفسير المادة ماديا. في هذا «التكوين

الجديد »صارت مادة وجودنا تستقبل نظامها وأوامرها من «روح » لا يمكن وصفها إلا بلغة الرياضيات، وصارت طبيعة دقائقها الأولى طبيعة تصورية مفهومية خيالية ذهنية تقتحم بنا عوالم لا يمكن التنبؤ بها على وجه الحقيقة ولا يحلم بها «إلوهيم » الضباع والتسيب والحقد.

مع هذا «التكوين الجديد » بدأت حساسيتنا تخرج من «ذرية ديمقريطس » ولا يلزمها الآن إلا خطوة واحدة إلى «فيزياء الروح ». وهذه هي الخطوة التي بدأت في الولايات المتحدة بما يعرف بغنوصية پرنستون ، ثم عجل بها الفيزيائي النووي الفرنسي جان شارون Jean Charon قبل أوانها وقطف ثمارها فجة لم تنضج بعد. كان شارون يعتقد بأننا لا نستطيع تفسير الدقائق الأولى ما لم نضف إليها بعدا رابعا «مكزنياً space-time » ذا بنية خاصة تتضمن الملامح الخاصة بعالم الروح. فالإلكترون في اعتقاده دقيقة مسكونة بوعي أولي، ودقائق ذرات الوجود كلها أوليات روحية مثلها مثل الفجوات السوداء العظيمة في السماء عوالم مغلقة على بنية خاصة من «المكزنة »، ولا تطيع قوانين الطبيعة المعروفة. إنها تستطيع استيعاب المعلومات في ذاكرتها الخالدة، وهي لذلك مكتبة كونية أنشئت مع «الإنفطار العظيم » ثم راحت تتسع وتثرى مع تقدم عمر الكون. أما لماذا اختص الإلكترون دون غيره من الدقائق الأولى بخصيصة الوعي فذلك لأنه يمثل روح «التصميم البديع » للوجود ويعبر عن التوق الإنساني إلى الخلود. إن أفكارنا في اعتقاده هي أفكار إلكتروناتنا، ولهذا فإن عقولنا نفسها عقول خالدة خلود هذه الإلكترونات التي تتراقص منذ مليارات السنين في ذرات أجسادنا، وستظل تتراقص في ذرات جسد الوجود حتى نهاية هذا «الفالس » الحزين.

على الرغم من اشتغال شارون بتطوير نسبية أينشتاين والبحث عن «النظرية الموحدة » لظاهرة الوجود فإن غنوصيته تختلف اختلافا جذريا عن «الدين الكوني » الأينشتايني. هذا التدين الذي سما فوق كل تشبيه وتمثيل وصورة لم يترك فيه آينشتاين ثغرة واحدة يتسلل منها رب شخصي أو إله قبائلي، أو «إلوهيم » ملوث بالغرائز والعماء. في «التكوين الأينشتايني » يصير الوجود كله إلهيا يتسامى على تصوراتنا المهينة لفكرة الله كما جاءت بها حساسيتنا الترابية في زمن التسيب وحياة القطعان. نحن هنا، ولأول مرة نعيش «دينا كونيا » خاليا من الطقوس والدوغما والهوى والتحيز والتحامل والتعصب والعنصرية ومصلحة الشيطان وأفاعي الشيطان. هنا تأوي جواهر كل الأديان وحقائقها فتستصفى على أساس «الثوابت » الوجودية الخالدة:

النظام، لا العماء

والمبدأ الإنساني للوجود، لا العبث
والإنسانية المختارة، لا الشعب المختار،

وعلى أساس أن في هذا الكون كل ما يلزمنا لأن نكون أكرم ما فيه. وفيه كل ما تريده إنسانيتنا وتحتاجه لتكون أسرة متحابة لا يستبد بها الشيطان ولا يطردها من جنتها.

الوجود-للشيطان

هل تعمد غوته تنبيه حساسيتنا إلى أن «إلوهيم التكوين» قد أفرط في التسامح والتعاطف مع الشيطان، وأنه تخلى عن الإنسان ليؤكد على تفوق روح الشر والعماء في طبيعة هذا «الإلوهيم» وتكوينه؟

هل نسج غوته هذه الدراما الإنسانية الخالدة ليوحي أن المعنى الإلوهيمي للرهان على الإنسان وحيدا يغالب مصيره في عاصفة الشيطان وأفاعيه هو أن هذا «الوجود- للشيطان» وأفاعيه؟

وهل كان غوته ينقم على هذا «الإلوهيم» إلا استبداد شيطانه بالأرض وزعزعة الحياة من مركزيتها الكونية، وإنكار المبدأ الإنساني للوجود، واقتلاع جذور الغائية الأخلاقية من ملحمة الخليقة؟

ألم تكن مأساة فاوست كلها تحديا لتحيز هذا «الإلوهيم» للشيطان ونقضه لثوابت الوجود وطبيعة الإنسان من أجل بناء «نظام شيطاني جديد» أساسه «الشعب المختار لا الإنسانية المختارة»؟

ما ألمح إليه غوته في هذاه الدراما الخالدة أوضحه كانط في فقرة من «الدين في حدود العقل وحده *Religion Within the Limits of Reason Alone*» حلل فيها أخلاق «الإلوهيم» ومنشأ «التكوين الإلوهيمي» ومسعاه إلى قلب «التصميم البديع» للوجود إلى «خطة سياسية» لبناء مملكة الشيطان في الأرض. في هذا التكوين الذي يتلبس فيه الشيطان إرادة الإلوهيم تتحول السماء إلى عسكر بدون دين ولا أخلاق ولا إنسانية. إن الإلوهيم هنا لا يمجد دينا أو أخلاقا بل يمجد جنسا له بنية الحزب السياسي وهدفه تأسيس المملكة الأرضية التي تمسك بخناق الإنسانية وتستذلها وتستعبدها.

أما ما نلمحه من كماليات أخلاقية في هذا «التكوين» فلم يكن في رأي كانط من طبيعة الإلوهيم ولا من أصول عقيدته، بل جاء في مرحلة لاحقة من اليونان. حتى «وصاياه العشر» ليس لها قيمة أخلاقية في منظور العقل ولا تتطلب النية الأخلاقية لاتباعها. إن ثوابها وعقابها يقتصران على هذا العالم الأرضي وحده،

ويشملان الذرية وذرية الذرية بدون مبرر أخلاقي.. مما يتنافى مع كل عدالة.

ولما كان من المستحيل تصور دين لا يؤمن بالحياة الأخرة فإننا في النهاية نستطيع القول بأن هذا الدين لا يقوم على الإيمان الديني. أما أصل «التكوين» الذي ينسبونه إلى الله فإنه في رأي كانط ينبىء عن **إله ترابي لا يعنى بتربية الضمير لأنه أصلا بدون ضمير:**

"...and that therefor the name of God, who after all is here merely an earthly regent making absolutely no claims upon, and no appeals to, conscience, is respected-- this does not make it a religious organization."

إن إله هذا «التكوين» في النهاية ليس إلها بالمعنى الديني بل إنه حاكم زمني عنصري يحقد على كل البشر، وله خطة سياسية تبتدىء جنتها بتدمير كل مدنيات العالم المعروف في زمنه، وله «نظام عالمي جديد» «يعصر فيه لحم الإنسانية في معصرة غضبه» بوحشية يستحي منها البرابرة.

ويعتقد كانط أن إنكارهم للحياة الآخرة، وهو إنكار تستغربه عقائد أبشع البشر همجية، هو دليل على أن هذا الإلوهيم السياسي لا يكترث بالأخلاق ولا بالإنسانية. لقد استبعد كل الجنس البشري من خطته السياسية ونظامه العالمي وجعل شعبه سيدا مطلقا على العالم. وهو بهذا يضع في «تكوينه» كل المبررات «المقدسة» لنقض طبيعية الطبيعة وإنسانية الإنسان، وتغيير ثوابت الوجود ومبدئه الإنساني وتصميمه البديع لما ينافق لضباعه وخطته الشيطانية. إن إله هذا التكوين في النهاية هو «الشيطان» الذي يطارد الإنسان ويحلم بهزيمته وانكساره واستعباده وطرده من جنته، وإنه هو مفستوفيليس/ روح الفساد التي تكبح جماح الحياة وتريد من فاوست/ الإنسان أن يخلي «مركزية الكون»، أن يهدأ عن الخلق، أن يعطل مواهبه وطاقاته، وأن يعشش العنكبوت في روحه. وكالشيطان، لم يكن عدوان مفستوفيليس إلا على الإنسان والحياة ورموزهما في ثوابت الوجود وقوانين الطبيعة وغاية الخلق، فمفستوفيليس، كما صوره غوته، لم يكن إلا بيدقا في شطرنج ذلك «الإله/الشيطان» عدو الإنسان. إنه أخوه ووجهه الأخر وظله كما نرى ذلك في كثير من الميثولوجيات الاوروبية.

إن كثيرا من الجماعات الإنسانية التي ينخر الشر بصيرتها الكونية عقدت أخوة الدم بين رموز الخير والشر، والنور والظلام، والحياة والموت، والنظام والعماء في ميثولوجياتها الكونية. بذلك أصلت قدرية «تهميش الإنسان» و«عبثية الحياة» و«عماء الطبيعة» و«روح الضباع» في سياستها وأخلاقها ورجالها وخلايا دمها الأزرق. كانت أخلاقها وميتافيزياؤها وتصوراتها الاساسية للوجود ومازال كونا



البريخت دورر، «ملائكة الغضب الأربعة» من مشاهد «القيامة ليوحنا اللاهوتي» تحضيرا لنزول أورشليم السماوية، ١٤٩٧-١٤٩٨

Albrecht Dürer,*Four Avenging Angels*, woodcut from the *Apocalypse* series. British Museum, London

تسكنه روح الشيطان. وكان «المقدس» لديها ومايزال يتضمن وجودا آخر غير نفسه، وجودا متزامنا مع عدمه، متزامنا مع امتلائه وخلائه. المقدس هنا يتبادل خلق ذاته وموتها. وإنك لا تستطيع التمييز بين المقدس ونقيضه لأنك لن تجد لأحدهما وجودا مستقلا عن الآخر. المقدس هنا وجود لن يكون «في-ذاته» إلا العدم. وهذه الثقافات الإنسانية الضريرة تصلب الوعي البشري أمام «بانتيون» يستغرق فيه الشيطان، ويفيض منه الشر وكراهية البشر، وتسلمه إلى علو تسكنه الهاوية ومطلق ملغوم يتفجر أو يتشظى كقنبلة عنقودية.

إن الوجود كله هنا هو «وجود- للشيطان».

شيطان العنصر أو شيطان السوق سيان.

كان أبناء رومانيا يعتقدون أن إلههم والشيطان أخوة، بينما اعتقد البوغوميليون البلغار أن «المسيح هو ثاني أبناء الله، وأن الإبن الأكبر هو شيطانئيل». وفي «الشفع والوتر *The Two and the One*» أسطورة تكوين من الشمال الروسي لخص فيها مرسيا إلياد Mircea Eliade روح عالمنا فروى عنهم إيمانهم: «بأن الله كان يتمشى وحيدا فريدا مستوحشا عندما انتبه فجأة إلى ظله، فناداه: إنهض يا صاحبي. ونهض الشيطان من ظل الله، وسأله أول ما سأله أن يضع «نظاما جديدا للعالم»، فيقسمه قسمة عدل:

الأرض للشيطان، والسماء لله

الأحياء للشيطان، والموتى لله».

هذا «التراث الشيطاني» بكل أساطيره ورموزه وطقوسه وتقنياته «البدائية» والمعقدة هو تبريرنا الأسطوري لهزيمة «تجربتنا الإنسانية» وانكساراتنا أمام قوى الشيطان وأفاعيه. وهو تفسيرنا «المتعالي» لإفلاس رموز الخير وعقمها وانسحاقها في عالم الواقع حيث «لا إله إلا الشيطان».

مثل هذا «التراث الشيطاني» الراقد في الذاكرة الجمعية للثقافات الإنسانية القديمة والحديثة بكل أساطيره ورموزه وطقوسه وتقنياته «البدائية» والمعقدة هو تعويذتنا وتميمتنا وصرختنا في الظلام. إنه مرآة خوفنا الوجودي من ماضينا ومستقبلنا، ومن هذا الشعور الخانق باستمرار طردنا من جناتنا واقتلاعنا من جذورنا السماوية وتزوير «المبدأ الإنساني» لكوننا. إنه تعبيرنا عن هذا التكوين الخنثوي الذي تتجسد فيه رموز الشيطان والقوى التي تصنع التاريخ للعالم من «داوننغ ستريت» إلى «هضبة الكابيتول». هذه الروح البربرية التي تحاضرنا الآن في العفة والأخلاق وحقوق الإنسان والمدنية ومحبة السلام وخطر الأصولية والتعصب فيما يقطر دمنا من أشداق ربها وضباعها وصانعي سياساتها واستراتيجياتها، دمنا

الذي يسيل لها أنهارا من سرايبڤو إلى غزة ومن هيروشيما إلى بغداد.

إن إنسانيتنا تبحر في «تراث الشيطان» إلى شواطىء كينونتها الأولى قبل «الهبوط» الذي أعاد صياغة وجودها وطبيعتها وأبعاد زمانها ومكانها. إنه في النهاية تراث الشوق إلى «إنسانيتنا» التي نحلم بها ونقرأ عنها في كتب الأساطير.

* * *

هل نصدق أن هذا الكون انفطر وشب واتسع ليعد لنا على مدى ١٥ مليار سنة من «التصميم البديع» كل ما نريده ونحتاج إليه حتى نكون أكرم ما فيه؟

وهل حقا أن في هذا الكون كل ما تريده إنسانيتنا وتحتاجه لتكون أسرة متحابة أم إن فيزياءنا الحديثة تنسج لنا أسطورة جديدة؟

ألا يقول لنا هيزنبرغ شيخ دراويش النوى في آخر المطاف أن «جوهر» الحقيقة وهم، وأن أساطير تكويننا التي ننبشها مثل أساطيرنا الحديثة التي ننسجها هي التي تجعل «مشروع الوجود» كله إنسانيا، أو تجعله مغارة للضباع؟

منير العكش

باريس ١٩٨٦، واشنطن ١٩٩٣



القديسون المحاربون ، أيقونة من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر (من ذخائر سانت ماركوس، البندقية)

St Michael and warriors saints: gold, jewelled and enamelled icon, eleventh or twelfth century, in the Treasury of St Mark, Venice

أي مملكة بشر بها المسيح؟

هل لنا أن نستعيد ملامح الرسالة الأولى بعد أن لجأ لاهوت بولص إلى دمج المسيح في بوتقة المسيائية اليهودية، ثم دمجه انطلاقا من قسطنطين في الفلسفة اليونانية ومنظومة الإمبريالية الرومانية؟

هذه ليست مشكلة في علم الآثار ولا في التبحر اللاهوتي، بل هي توجيه حاسم لتفاصيل حياتنا. إن تفسير الإنجيل ليس مجرد طريقة في قراءته لكنه طريقة حياة نعيشها.

إن المسيح يبدو لنا للوهلة الأولى وكأنه إلغاء لأساطير أولئك الملوك الآلهة، تلك الأساطير العتيقة المباينة للإنسان والمتحكمة بمصيره.

هذا الارتكاس الهائل إنما يتجلى في المدلول الجديد للمملكة التي بشر بها.

هل الله الذي تحدث عنه المسيح (وهو لا يتحدث عنه إلا لماما، ولا يستخدم هذه الكلمة، مفضلا عليها كلمة «الآب») هو إذن إله القوة: «يهوه، في السموات ثبت كرسيه، ومملكته على الكل تسود(!)» ؟ (مزامير ١٠٣ : ١٩).

حين يفند المسيح هذا ويناقضه قائلا: «مملكتي ليست من هذا العالم» فهل يعني بذلك أن مملكته ليست أرضية، وأنها مملكة خاصة مجردة تلوذ بالقلوب؟ أم إنها مملكة «مستقبلية» «لم تجيء بعد» (١٣ : ١٤)، مملكة خلابة طالما أكد بولص على أنها وشيكة قريبة، وأنها بذلك: قائمة في الزمن، في المستقبل؟

لو كان ذلك فإننا لن نستطيع أن نفهم إلحاح المسيح على أن <المملكة> ليست «مرجأة». فهل لله -ومملكته بالتالي- «بعد» و «قبل»؟ أم تراه الخلود الذي ليس امتدادا لحاضر ذي «قبل» أو «بعد»، وإنما هو الحضور الخالد؟

هذا هو الجواب الوحيد الممكن.

حين سأله الفريسيون: «متى يأتي ملكوت الله أجابهم وقال: لا يأتي ملكوت الله بمراقبة (عيانا). ولا يقولون هوذا ههنا، أو هوذا هناك لأن ها ملكوت الله داخلكم» (لوقا ١٧: ٢١).

لقد بشر المسيح بمملكة لم يعرفها تاريخ اليهود ولم يسمع بها. إنها مملكة منبتّة تماما عن مملكة داود: إن مملكة الله **فيكم وبينكم**. إنها حضور الله. وفي اللوجيا ٣ من إنجيل توما «إن المملكة في داخلكم. وحين تعرفون أنفسكم... تعرفون أنكم أبناء الآب الحي».

هذه هي الرسالة الأساسية الجديدة جذريا للمسيح: الحضور الدائم لله. وهذه المعرفة لا تعني الإنغلاق في باطن ذاتي؛ في «نفسانيات الأعماق» المزعومة، وإنما تعني اكتشاف أن «الأنا» الحقيقية للإنسان ليست هي «الأنا» الصغيرة المغلقة في كيس الجلد وإنما هي الوعي بانتماء هذه «الأنا». الوعي بأن حضور الله أقرب إلي من حبل الوريد. «فقد أقبل عليكم ملكوت الله» (لوقا١١: ٢٠، ومتى ١٢: ٢٨). إن الله هو هنا حاضر دائما، وهنا ملكوته، وهنا القوة على طرد الشيطان: ذلك الأنا الصغيرة المحدودة: متاعي، خصوصياتي، شهواتي، وسلطاتي.

هذه هي «االپاروزي parousie» اليونانية التي تعني «الحضور»: حضور اليوم، وكل الأيام، لا «عودة المسيح في آخر الأزمان».

إن الوعي بهذا الحضور، أو كما يقول الطاو Tao أن يكون الإتحاد مع الكل، يتطلب انقلابا جذريا وتحولا، كما يتطلب *metanoïa*.

«اقترب منكم ملكوت الله» كما يكرر ذلك المسيح مرتين (لوقا ١٠: ٨ و١١). أو كما يقولها الإغريق *engiken*.

وهذا هو التحول العظيم: إنه لا يعني الإنتظار، بل اليقظة والزهد.

إنه زهد في كل ما نملك وفيما تمثله «الملكية». إن المسيح يقول لرجل حفظ الوصايا كلها: «يعوزك أيضا شيء. بع **كل** ما لك ووزع على الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني» (لوقا ١٨: ٢٢). **كل شي**. وهذا ما طالب به أيضا <حوارييه> سمعان ويعقوب ويوحنا <الذين>: «تركوا **كل شيء** وتبعوه» (لوقا ٥: ١١). «فترك **كل شيء** وقام وتبعه» (لوقا ٥: ٢٨). «فكذلك كل واحد منكم لا يترك **جميع أمواله** لا يقدر أن يكون لي تلميذا» (لوقا ١٤: ٣٣).

وهذا لا يعني لعن الأغنياء وسلوكهم أو تصرفاتهم كما فعل الأنبياء من قبل ولعنوا، بل ينبه إلى الحاجة المطلقة إلى اتهام الثراء والملكية، في تجاوزاتهما وفي مبدئهما نفسه.

إن زهد هذه «الأنا» الصغرى هو شرط الوعي واليقظة.

إنه الإنقطاع والصدع والإقتلاع. اقتلاع من الأم والأب أيضا في (لوقا ١٤: ٢٦) ومن العين واليد (متى ١٨: ٨-٩)؛ العين التي تشتهي واليد التي تأخذ. **كل شيء**.

إن قروننا من تلطيف الرسالة وتحويلها إلى أخلاقية ناعمة لا يمكن أن تطفىء النار: «جئت لألقي نارا على الأرض» (لوقا ١٢: ٤٩). «أتظنون أني جئت لأضع سلاما على الأرض؟ كلا أقول لكم. بل انقساما» (لوقا ١٢: ٥١).

إن للإحياء والبعث ثمنا، ثمن التيقظ إلى حقيقة المملكة. مملكة لا ندخلها بالإجتياح والغزو بل بالزهد.

المملكة هي هنا الآن حيث يعي الإنسان ذلك الزهد والتجرد المطلق. أما إنها لم تأت «بعد» فذلك يعني أن هذه العلاقة مع العالم لم تتحقق كليا بعد.

هذا التوتر بين «الموجود سلفا déjà là» من اليقظة الشخصية تجاه حياتنا جميعا، وبين ما لم يتحقق بعد pas encore من يقظتنا الجماعية تجاه حياتنا جميعا هو توتر هذه اليقظة نفسها في مأساتها التفاؤلية، لأن كل واحد منا في النهاية مسؤول عن يقظة الكل.

هذه الرؤيا للمملكة تفسر الحرب الدائمة التي أعلنها المسيح على ظاهرية الشريعة (الناموس) ومحرماتها. أن تشفي مريضا أو أن تقطف سنابل ذات سبت: «السبت إنما جعل لأجل الإنسان لا الإنسان لأجل السبت» (مرقس ٢: ٢٧). إنها تحد لكل الأصوليات. وإنها مجابهة لحكم الطلاق في شريعة موسى (العدد ٢٤، مرقس١٠: ١١-١٢)، وتجاوز للطهوريات الطقسية. (اللاويين ١١: ١٥، مرقس ٧: ١٤-٢٣).

إن الإستنتاج بأن «غاية الناموس هي المسيح» لا يحصل تلقائيا (رومية ١٠: ٤) - لمجرد أن «المحبة هي تكميل للناموس» (رومية ١٣: ١٠).

صحيح أن «سفرالتثنية» يقول: «فتحب الرب إلهك من كل قلبك» (٦: ٥) ويقول «سفر اللاويين ٩: ١٨)»: «تحب قريبك كنفسك». لكن هذه الوصية غير موجودة بين الوصايا العشر التي أملاها رب الجيوش على موسى.

إن المسيح ليس إلها ذا صاعقة وتاج، (اللهم إلا تاج الشوك الساخر) وليس ملكا مشرعا. إن المسيح لم يتلق وصايا، لكنه أوصى بالمواعظ. إن المسيح لم يفرض ناموسا، بل نادى بالحب وإلى الحب. إن الحب، لا الناموس، هو بوابة المملكة وطريقها. إنه حين يقول لأحد الكتبة بعد أن توسم فيه الفهم: «لست بعيدا عن ملكوت الله» (مرقس ١٢: ٣٤)، إنما يقدم دليلا جديدا على أن الملكوت ليس مسألة زمنية بل إنه تغيير في أسلوب الحياة.

وحين يسأله واحد: أيها المعلم الصالح، أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية؟ يذكره المسيح بخمس وصايا من أصل الوصايا العشر.

لقد نفى منها كل ما هو طقسي وشكلي، وأضاف إليها وصية تلخص الوصايا الخمس الأولى: « «أحب قريبك كنفسك»..فلما قال له الشاب «هذه كلها حفظتها منذ حداثتي، فماذا يعوزني بعد؟» سأله المسيح برهانا عمليا على هذا الحب: أن يزهد في كل ما يملك (متى١٩ :١٦).

بهذا النمط من الحياة وحده نقترب من المملكة: أن لا نتصرف انطلاقا من فرديتنا وأن لا نجعلها محور كل شيىء ومعيار كل شيىء، بل أن نتصرف من أجل الكل، ومن أجل **الواحد**.

إن الإصحاح السابق يبتدىء بتعريف ما هو صالح. وهذا مترجم بطرق مختلفة في الروايات الإنجيلية. إن رجلا يخاطب المسيح: «أيها المعلم الصالح» فيحتج المسيح: «لماذا تدعوني صالحا. ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» (مرقس، ١٠ : ١٨، لوقا، ١٨ : ١٩). أما متى (١٩ :١٧) الذي يخشى أن يوحي بأنه يريد نفي ألوهية المسيح فيكتب: «ليس هناك أحد صالحا إلا واحد»(ب).

ويصرح المسيح بأنه ضد الثنوية: «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠ : ٣٠). فهو لا يتحدث عن الله كائنا مفارقا منفصلا عنه. إنه يقول: أبي، الآب. هذا الآب الذي لا نستطيع معرفته إلا بالفعل المتجلي في ابنه. الإبن يجعل اللامرئي مرئيا. الإله المحجوب.

إنه يستخدم لغة مختلفة ليبشر بما بشرت به حِكم الشرق: التخلي عن الإرتباطات الجزئية، عن «الأنا moi» الصغيرة، لكي تنبعث فينا «الذات soi»، **والواحد**، والإنسان الذي يتمسك بمبدئه. الإنسان الذي يبحث في أعماقه عما هو أكثر حميمية، وأكثر خصوصية، وأكثر انعتاقا من كل ما هو عرضي ومادي، ويكتشف «الذات». «أنت هذا»، «أنا براهما»، «أنا بوذا»، ثم بعد ذلك بقرون: «أنا والآب واحد». ويقول القديس أوغسطين لاحقا: «هذا الآب الغائر فيَ أكثر مني»، ثم الحلاج «أنا الله»، ثم يوحنا : «الله فينا... نحن فيه وهو فينا»(ج) (رسالة يوحنا الأولى ٤ : ١١-١٢).

هذه العودة إلى الوحدة، إلى **الواحد**، وإلى الكل، هي الإتجاه السائد فيما كانت ترجوه الحكمة والأديان منذ أكثر من أربعة آلاف سنة. يقول المسيح كما يروي إنجيل توما (لوجيا ٧٧ : ٣-٥): «أنا كل شيىء. كل شيىء جاء مني، وكل شيىء يعود إلي».

إن المركزية العرقية الأوروبية أدت إلى إغلاق رسالة المسيح في قوقعة

المسيائية اليهودية. وبعد مجمع نيقية (٣٢٥) أغلقت في الفلسفة اليونانية والمنظومة الرومانية. كأن الثقافة الممكنة الوحيدة هي ثقافة الغرب.

إن رسالة المسيح، حين لا تتهود مع بولص، ولا «تتهلين» أو «تترومن» مع قسطنطين، تتجلى شموليتها الحقيقية.

إن من المسلمات التقليدية في أوروبا أن للثقافة الغربية نبعين: أحدهما يهودي- مسيحي، والثاني يوناني-رومي، وهي مسلمات قامت على الإيمان المزدوج بالفردانية اليهودية <المتميزة>، وبالمعجزة اليونانية.

١- خرافة المعجزة اليونانية

سبق للقديس كليمان السكندري أن سخر من هذه الخرافة، أو من هذا التفرد المزعوم لهذه الثقافة. ففي كتابه الشذرات *Stromates* (١ :١٥-٦٦-٦٣) ذكر المصادر التي استوحى منها الفيثاغوريون والأفلاطونيون وهي: «أنبياء مصر، وكلدانيو آشور، وكهنة بلاد الغال، ومجوس فارس، وفلاسفة الهند».

إن النهب <الثقافي> الغربي واضح في أكثر فترات اللاهوت المسيحي خصبا، وهي فترة الآباء «اليونان». لقد كانوا يكتبون بلغة يونانية لا ريب فيها لكن عطاءهم الإيجابي لم «يهلين» المسيحية، وإنما أخصبها بحكم الشرق. ولقد لاحظ الأب سوغوندو Segundo أن «دراسة فترة علم آباء الكنيسة ماتزال تشهد شيئا من المقاومة للتيارات الهيلينية العرجاء»[١].

من هم الآباء اليونان؟

كلهم عاشوا وتأملوا في الشرق الأوسط أو في مصر، وفي الإسكندرية بخاصة. إن جستين Justin (ت ١٦٥) ولد في نابلس الفلسطينية، بينما ولد إرينيوس Irénée الليوني في «سميرنا (إزمير)»، وولد القديس كليمان (ت ٢١٥) في الإسكندرية مثل أوريجين Origène، أما القديس هيليروس Hilaire الذي ينتمي إلى پواتييه فقد نفي إلى الشرق حيث كتب أهم مؤلفاته. ثم إن باسيل الكبير وغريغوار النازيانزيني (من Naziance) وغريغوار النيشي Nysse كلهم آباء ما يعرف الآن بتركيا، كذلك أفرام السوري وسيريل القدسي، وسيريل السكندري كلهم مثل يوحنا فم الذهب من مواليد أنطاكيه (سورية حاليا). إنهم جميعا شرقيون، لا بالمولد فقط، وإنما بالروح العميقة التي عاشوا بها تجربة التثليث المسيحي المترعة بأبعاد روحانية الشرق.

هذا التراث الشرقي الموجود قبل أفلوطين ترك بصماته الواضحة على آباء الكنيسة، وعلى القديس كليمان السكندري الذي كان يعرف البوذية جيدا، والذي

كتب: «إذا كنت تعرف نفسك فأنت تعرف الله، وإذا عرفت الله تألهت» (المرشد *Pédagogue* I, 3). إن آباء الكنيسة الشرقيين يقولون منذ أيام القديس إرينيوس: «إن الله صار بشرا حتى يصير الإنسان إلها».

هذه اللهوتة *théosis* (تأليه الإنسان) لم تستق من الهيلينية إلا اللفظة التي اتخذت مدلولات شديدة الإختلاف والتباين. فالمسألة لا تقتصر هنا على اشتراك الإنسان في مادة الأب أو جوهره الذي لا يطال أبدا، وإنما في قوته القابلة للمشاركة وفي تدفقها السرمدي الخلاق أبدا. إن القديس سيپريان Cyprien يقول في كتابه «الأصنام ليست آلهة *Le idoles ne sont pas des dieux*» (١١: ١٥): لقد أراد المسيح أن يتأنسن لكي يتمكن الإنسان من أن يصبح ما هو المسيح».

ولعل ثراء هذه التجربة الحية للتثليث نابع من أن الآباء «اليونان» واللاهوتيين البيزنطيين قد عاشوها وهم على اتصال بحكم الشرق وايران والهند وروحانياتها.

إن التمييز بين «الإله المحجوب» و«قواه» القابلة للمشاركة مع كل الإنسان جسدا وروحا ليست بعيدة عن مفهوم «الهو الأسمى» كما نجده في الهند وفي الأوپانيشاد *Upanishads*.

إننا هنا لسنا أمام ثنوية يونانية للمادة أو فصل للروح عن الجسد. لقد كان القديس غريغوريوس النازيانزيني يشير إلى أن الفكر المسيحي يجب أن يعمل على طريقة الحواريين لا على طريقة أرسطو». وكان القديس غريغوار النيشي يقول: «إن المفاهيم تخلق أصناما لله».

2- فرية «الفردانية اليهودية» المتميزة

وهي أكثر اختزالا للمسيحية والفكر الغربي من «المعجزة اليونانية». لا سيما بالنسبة للإعتقاد الذي لا يستند على أساس تاريخي والذي يزعم أن التوحيد ولد مع العهد القديم. وهذا يناقض ما نجده في التوراة التي تكشف عن أن كتبتها الأوائل لم يكونوا موحدين، وإنما كانوا يقتصرون على إظهار تفوق الإله العبري على غيره من الآلهة الأخرى وغيرته منها (الخروج ٢٠: ٢-٥). إن إله مؤاب كموش معروف (القضاة١١: ٢٤، والملوك الثاني ٣: ٢٧) مثل «غيره من الآلهة» ٢.

لم يرسخ التوحيد إلا بعد النفي خاصة عند الأنبياء. بذلك تم الإنتقال من عبارات مثل هذه العبارة في الخروج (٢٠: ٤): «لا يكن لك آلهة أخرى» إلى عبارات لا تكتفي بالمطالبة بطاعة يهوه وعصيان الآلهة الأخرى كما نجد في التثنية (٦: ١٤) وإنما تعلن كما في أشعيا (٤٥: ٢٢) «لأني أنا الله وليس آخر». وهذا التصريح

الواضح بالتوحيد يعود إلى منتصف القرن السادس (مابين ٥٥٠ و ٥٣٩).

التوحيد في الحقيقة ثمرة نضج عظيم في كل ثقافات الشرق الأوسط، ثقافة ما بين النهرين ومصر ٣.

منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد؛ كان الفرعون أخناتون قد محا من كل المعابد جمع كلمة «إله». إن «نشيده للشمس» معاد بإسهاب في المزمور ١٠٤. كذلك كانت الديانة البابلية تسير نحو التوحيد للإله مردوك. ويشير المؤرخ ألبرايت إلى مراحل هذا التحول «حين يتم الإعتراف بأن كثيرا من الآلهة المختلفة ليست سوى أشكال تعبير عن إله واحد... بحيث تكفي خطوة قصيرة للوصول إلى نوع من التوحيد»٤.

أما قصيدة الخلق البابلية (التي تعود إلى القرن الحادي عشر قبل المسيح)، فتقول عن مردوك: «إن البشر متفرقون. أما الآلهة فإننا نعطيها أسماء كثيرة لنجعلها إلهنا الواحد».

لقد وصل هذا الدين إلى هذه الدرجة من الباطنية حيث نجد صورة العادل المعذب:

سوف أمجد رب الحكمة
فإلهي أسلمني وتخلى عني
كنت أسير بخيلاء السيد وها أنا مكسور ألوذ بالجدران
أنوح دائما كحمامة
ودموعي تحرق خديّ
مع أن صلاتي كانت لي حكمة
وكان القربان ناموسا لي
كنت أظن بأني أعبد ربي
لكن من منا يفهم قدر الله في أعماق الهاوية؟
من سوى مردوك سيد البعث
أنتم يا من سواكم من طين الأرض
سبحوا لمجد مردوك»٥.

إن جد أيوب هذا سبقه بثلاثة قرون.

وهناك أيضا صورة الحكيم المعذب دانيال (لا أقصد دانيال العهد القديم العبراني) الذي عاقبه الله وأعاده إلى الأرض. هذه الصورة موجودة في النصوص الأوغاريتية في رأس شمرا فيما اصطلح على تسميته بالتوراة الكنعانية التي سبقت توراة العبرانيين، لأن حزقيال يذكر دانيال إلى جانب أيوب (حزقيال١٤: ١٤و٢٠)،

تلك أمثال لا يعتمد معناها الروحي على التحقيق التاريخي أبدا.

وهذه مثلا حال الرمز العظيم لمقاومة القمع والتحرر كما نجده في سفر الخروج في قلب الإعتراف بالإيمان الثنوي، وفي نماذج المعجزات التي اجترحها الله من أجل شعبه. ليس هناك أي أثر تاريخي لهذه الرواية التي ماتزال حية أمامنا في سفر الخروج، وليس في الحوليات التاريخية المصرية أي ذكر لستمائة ألف عبراني وستمائة عربة مصرية ولا لفرعون ابتلعه البحر هو وجيشه. إن الأب دوڤوDe Vaux يقول: «إن سجلات البلاط المصري لم تأت على ذكر هروب جماعات سامية أرادت التخلص من العبودية لأنها حادثة هامشية»٦. ولا شك في أنها حادثة هامشية في حقيقتها التاريخية، لكنها بالمعنى الإنساني واللاهوتي حادثة هائلة في هذه اللحظة التي يتحرر فيها الإنسان وفي هذا البعد الجديد للإنسان الذي يقتلع اقتلاعا إلهيا من العبودية. بهذا نفهم هذا «التصعيد للخارق» كما يقول ڤون راد Von Rad عن رواية يهوه و «التلاحق المعقد لمعجزاتها من أجل أن يضع الحدث في منظوره اللاهوتي»٧.

بذلك لن تكون هناك أهمية «لاعتبار عبور بحر القصب حادثا تاريخيا»، كما يقول مرسيا إلياد ٨، وليس مهما أن يكون هذا العبور لمجمل العبرانيين أو بعض المجموعات من الهاربين. وفي المقابل فإن هناك دلالة كبيرة في صبغ الخروج من مصر بهذه الجلالة و «ربطه باحتفالات الفصح الذي أعيد إليه الإعتبار وتم دمجه بتاريخ يهوه المقدس» (٩).

ابتداء من عام ٦٢١ ق. م. حل الإحتفال بالخروج محل طقس كنعاني قديم هو «فصح الربيع»: عيد بعث أدونيس.

صار الخروج أيضا الفعل المؤسس لنهضة شعب انتشله إلهه من العبودية.

هذه التجربة الإلهية؛ تجربة انتشال الإنسان من عبوديته القديمة معروفة لدى مختلف الشعوب. ففي القرن الثالث عشر مثلا نجد القبيلة الأزتيكية مكسيكا التي تاهت ثم وصلت بعد أكثر قرن من المحن إلى واديها بفضل إرشاد ربها الذي شق لها الطريق حيث لم يكن هناك أي أثر لطريق.

وتجد مثل هذه الرحلات على طريق الحرية عند الكايدارا Kaïdara الأفارقة.

إن استقرار القبائل البدوية أو التائهة لدى كل شعوب الشرق الأوسط ارتبط أيضا بقصة إعطاء الله هذه الأرض الموعودة لهم.

وقراءة النصوص المقدسة للشرق الأوسط تدلنا على أن كل الشعوب تلقت من ربها وعودا مماثلة بالأرض، ابتداء من بلاد ما بين النهرين فالحثيين وانتهاء بمصر.

إننا نجد في مصر، على نصب الكرنك الذي رفعه تحتمس الثالث (بين

١٤٨٠و ١٤٧٥ ق.م) للإحتفال بالإنتصارات التي أحرزها على طريق غزة ومجيدو <ساحل فلسطين، جنوب يافا> وقادش، حتى قرقيش على الفرات أن الله قال لتحتمس: «لقد أورثتك هذه الأرض بمشارقها ومغاربها بأمر مني. ها إنني جئت وأذنت لك بسحق أرض الغرب».

وفي الطرف الآخر من الهلال الخصيب، فيما بين النهرين في اللوح السادس من قصيدة الخلق البابلية نجد الإله مردوك يخصص «لكل أرضه» (المقطع ٤٦). ولكي يختم على العهد فقد أمر ببناء بابل ومعبدها.

وبين الأرضين ينشد الحثيون لأرينا Arinna ربة الشمس:

«تسهرين على أمان السماء والأرض

ترسمين حدود البلاد»١٠.

ولو أن العبرانيين لم يتلقوا وعدا مثل هذا فإنهم بذلك يتفردون ويتميزون.

مثل هذه الأساطير ترافق أنسنة الإنسان وتطلع عينية إلى السماء في كل الحضارات. فالطوفان الذي يعاقب به الله على ما ارتكبه الإنسان من آثام ويعيد خلقه موجود في كل الحضارات من جلغامش ما بين النهرين حتى پوپول ڤوه Popol vuh لحضارة مايا-كيتشه في الغواتيمالا. (الجزء الأول، الفصل الثالث). إن أناشيد تمجيد الله وتسبيحه في كل الأديان مثل مزامير تكريم الپاشامامه Pachamama (الإلهة الأم) أو إله الأنكا ڤيراكوشا Viracocha، هي جذور الكائن:

« الإله قريب دوما

يخلق من عليائه:

فليكن النهار!

فليكن الليل!

فليكن الرجل!

فلتكن المرأة

ڤيراكوشا يا ربا من نور

يامن يحيي ويميت

يامن يعيد الخلق

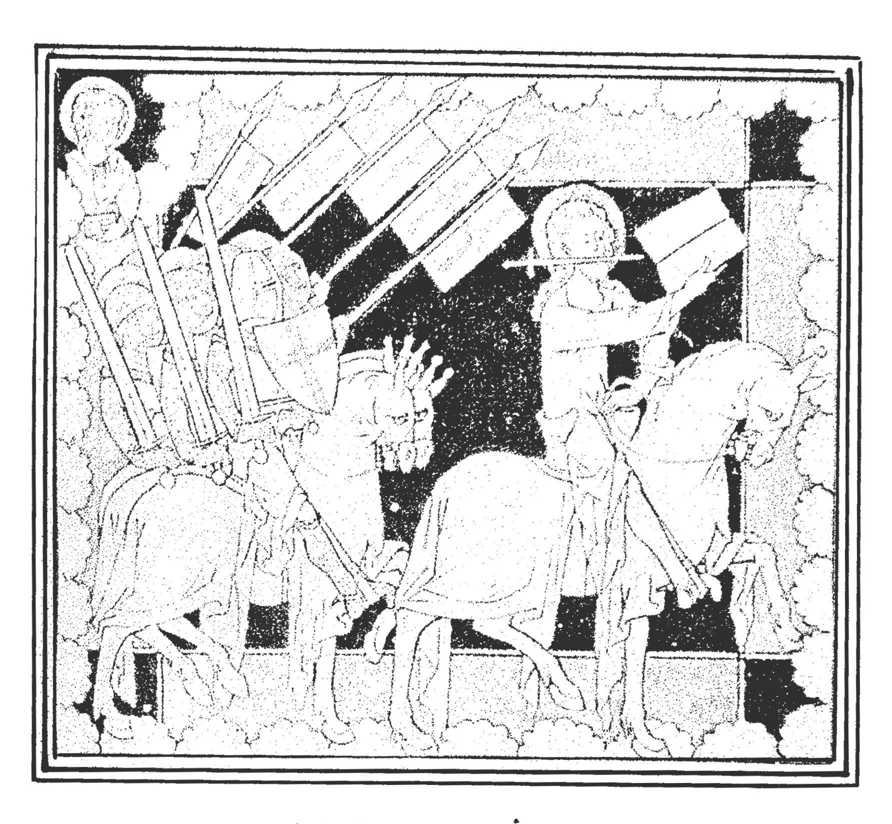
احفظ مخلوقاتك

أياما بعد أيام

فلعلها تستطيع

أن تكتمل

في سيرها على الصراط المستقيم».



المسيح كما يراه الغرب استعماريا أبيض يقود الجيوش إلى فلسطين لتحريرها من العرب
The idea of a Holy War, fought, by the European 'Soldiers of Christ' against the infidel Arabs still a potent source of crusading enthusiasm in most Western policies and wars.
from an early fourteenth-century *Apocalypse* :عن

إذا لم يكن هنالك حكم وموقف مسبق من هذه النصوص المقدسة يقوم على المركزية العرقية ويقف في وجهها فلماذا لا تعتمد هذه النصوص التي تعتبر «عهدا قديما» لكل شعب تأملات لاهوتية في لحظات اكتشاف معنى الحياة؟

عندها فقط، تصل رسالة حياة المسيح وكلماته إلى الشمولية وتتجذر في كل تجربة إلهيه عاشها الإنسان بدلا من الإختناق والتقوقع في تقليد واحد. إن حياة المسيح، ورؤياه الجديدة جدا لمملكة الله غير المحمولة بقوة الكبار بل بأمل الفقراء يجب أن لا تمحى نفاقا لمشروع تاريخي يؤطر ‹المملكة› بين وعد تاريخي بالنصر وبين تحقيق ذلك.

تبلورت المسيحية على مدى عشرين قرنا انطلاقا من تجربة هذه الجزيرة الإنسانية الصغيرة التي تضم شطر المتوسط وتمتد من فلسطين إلى اليونان وروما، وذلك في مزيج من اليهودية التي أصلحها بولص ومن الفلسفة اليونانية والمنظومة الإمبريالية الرومانية.

إن اللاهوت بحاجة إلى ثورة كوبرنيكية يكف فيها الإيمان عن الدوران حول العالم اليهودي المسيحي الذي يزعم لنفسه حق الإستعمار الإيديولوجي لبقية الكون.

إذا أدركنا، كما يكتب الأب سوغوندو «أن الله لا يتجلى إلا في، وعبر، ومن أجل الإنسان الذي يبحث عن معنى لحياته»١١، وإذا كان هدف اللاهوت هو «مساعدة الإنسان على أن يكون إنسانا بواسطة تعريفه بالله بطريقة ذات معنى»١٢ فإننا لا نستطيع أن نقتصر على العهد القديم برغم التأملات الهائلة للأنبياء العبرانيين أو على اليونان برغم ثراء مفكريها (وخصوصا إذا جعلنا بينهم أولئك الذين تشربوا حكمة الشرق «قبل سقراط» أو آباء كنيسة الشرق الذين أطلق عليهم تجاوزا بـ«الآباء اليونانيين»). إن تأملا لاهوتيا شاملا فعلا لهذه اللحظات الكبيرة التي «يتحقق فيها الإنسان» والوعي من خلال الحكم والأديان الأخرى ومن خلال أبعاد للإنسان جديدة دائما، كل ذلك يتطلب منا أن نقف من الحضارات الأخرى موقف ڤون راد من لاهوت العهد القديم أو موقف الأب لابرتنيير Labertho-nière في نقده اللاهوتي للمثالية اليونانية.

إن أي فهم جلي لمعنى المملكة في رسالة المسيح يتطلب منا اجتثاث هذا المعنى من سياق المعاني السابقة عليه في التراث اليوناني واليهودي، وذلك لنستطيع أن نقرأها ونعيشها انطلاقا من حكمة أخرى كحكمة الشرق والطاو والأوپانيشاد.

وهذه حالة خاصة من حقيقة أعم. فإذا كانت المسيحية تكشف عن حقيقة **شاملة** فإن عليها بالتالي أن تضرب جذورها في تجارب كل الشعوب وأن تستنبتها

وتنطق بلغتها.

خلال خمسة قرون من الهيمنة المطلقة للإستعمار الديني الذي كان يفرض المسيحية على ثلاث قارات في أشكال ثقافية غربية تم تقديم هذا الدين لا على أساس الإله الذي صار إنسانا بل على أساس الإنسان الذي صار غربيا.

إن العلاقة مع الله نعيشها بطريقة أيسر إذا تحررنا من ثقافة ذات بعد واحد يهودي- يوناني واقتربنا من تثليث موحد للأب والإبن بعد أن نعيش في نبراس الأب پانيكار Pannikar مافي «الذات» و«الأنا» من ڤيدانتية (د) vedantin كما هي في الأوپانيشاد وتأملات شانكرا، أو بعد أن نصغي للمتصوفة مثل ابن عربي الذي يرى في المسيح «خاتم الولاية»، حيث تكشف لنا حياته وإسلامه المطلق لله كل ما يمكن أن يكون مرئيا من الإله اللامرئي والمتعالي. هذا الإله الذي قال عنه رزبيحان الشيرازي: «قبل أن تخلق العوالم وتصبح عوالم فإن الذات الخالدة كانت وحدة العشق والعاشق والمعشوق» ١٣. «حب الإنسان هو معيار حب الله»١٤.

حتى بعض المبشرين مثل اليسوعيين الأوائل الذي وفدوا إلى الصين -برغم إيمانهم بأنهم يبشرون بحقيقة مطلقة- لم يترددوا في ترجمة بداية إنجيل يوحنا: «في البدء كان الطاو..».

وإذا كان بعض المبشرين في المغرب مثل الأب فوكو Foucauld، وفي افريقيا مثل الأب لامانس Lammens وكتابه فلسفة البانطو *Philosophie ban-toue*، وفي ماليزيا مع الراهب موريس لينهارت Maurice Leenhardt وكتابه دو كامو *Do Kamo*، استطاعوا أن يروا الكنوز الروحية في الأديان المحلية، على الرغم من أنهم كانوا يؤمنون بأنهم يحملون معهم حقيقة مطلقة. وبرغم ذلك فإنهم لم يستطيعوا تأويل معتقدات تلك الشعوب إلا انطلاقا من معطيات دينهم الغربية، وضمن «قالب» تاريخهم.

ثمة محاولات قام بها مسيحيون أوروپيون بهدف التخلص من المركزية العرقية الغربية وتحرير المسيحية من ذلك الإستعمار.

بالنسبة للإسلام كان هناك مسعى أخوي للعيش إسلاميا و«من الداخل» على يد رامون لول Ramon Lull في كتابه حوار الأممي والحكماء الثلاثة *Dia-logues du gentil et des trois sages*، وعلى يد الكاردينال de Cues في كتابه *Cribratio alchorani*، حتى كتاب آخن بلاسيوس Asin Palacios الإسلام المسيحي *L'islam christianisé* وهو دراسة عن ابن عربي، وكتاب ماسينيون آلام الحلاج *la Passion de 'al Hallaj*، وفي أعمال رونيه غينون René Guénon وهنري كوربان Henri Corbin والياباني إسوتزو Isutzu، وأعمال الأب باستي

سانو Bassctti-Sano. وأنا لا أذكر هنا إلا بعضا من أسماء المسيحيين.

أما بالنسبة للهند موطن أقدم الروحانيات وأسماها فهنالك عدد كبير من الآباء الذين اشتغلوا بذلك، منهم الآب مونشانان Monchanin في كتابه تصوف الهند، السر المسيحي *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*، والآب لوسو في لقاء الهندوسية والمسيحية *Rencontre de l'hindouïsme et du christianisme*، ثم في أعمال الآب رامون بانيكار اليوم وكتابه التثليث والتجربة الروحية *La Trinidad y la experiencia religiosa* ١٥، كلهم حاولوا أن يعيشوا أقدم حكمة في التاريخ «من الداخل».

ويقوم الآب ريڤييرا Riveira اليسوعي في طوكيو اليوم بجهد مماثل لكي تعاش التجربة اليابانية الإلهية من الداخل.

إن بدايات «التحرر من الإستعمار» أتاحت للاهوتيي العالم الثالث أن يعيدوا النظر في المزاعم الغربية.

أما في أميركا اللاتينية فإن لا هوتيي التحرير يعيدون النظر في النزعة التي تصنع من اللاهوت والكنيسة الأميركية اللاتينية مجرد «ذيل لتاريخ البعثات الدينية» (إنريكو دوسل Enrico Dussel). إن لاهوت التحرير على عكس لاهوت التسلط الذي جاء به المستعمرون لا يولي عنايته للتبعية والأوضاع الإجتماعية البائسة للشعوب التي تتوجه إليهم الرسالة وحسب بل يولي عنايته أيضا للثقافات والرؤى العظيمة للعالم التي تفتحت في أميركا الهندية، وخاصة لدى المايا والآنكا، وذلك قبل أن يدمر الغزاة الغربيون أعظم هذه الشهادات ويهينوها ويتجاهلوها.

ومثل هذا الوعي، نجده في أفريقيا. ففي عام ١٩٧٧ عقد في ساحل العاج، باشراف مطران أبيجان المونسنيور ياغو Yago، مؤتمر اللاهوتيين المسيحيين في أفريقيا السوداء: الحضارة السوداء والكنيسة الكاثوليكية. أما الآب يوحنا مارك إيلا Jean-Marc Ela فيذكرنا باسم الشمولية المسيحية «أن الثقافة االيهو- متوسطية التي ماتزال تحتوي المسيحية إلى الآن ليست إلا ثقافة واحدة من ثقافات... والكاثوليكي ليس مرادفا للروماني» ١٦.

هذه الرغبة في تحرير الإيمان من الإستعمار وجعل الثقافة الغربية نسبية، بهدف انقاذ القيم الشمولية للمسيحية، تعبر عن نفسها بقوة في كتاب أحد يسوعيي الكاميرون الآب هغبه Hegba بعنوان «تحرير الكنائس من الوصاية» *Emancipation d'Églises sous tutelles*، فيقول: «إن المسيحية ليست دينا غربيا. إنها دين شرقي احتكره الغرب وطبعه بفلسفته وقانونه وثقافته ثم قدمه لشعوب العالم بهذه الصورة. ألا يجب علينا أن نصبغ هذا الدين بصبغتنا فنزيل عنه



يسوع الناصري يندد بالعنف: «من يشهر السيف يهلك بالسيف»، منهيا بذلك الدوامة القاتلة للعنف اليهودي

The triumph of peace: 'They that take the sword shall perish by the sword': here, Christ, in renouncing violence, showed a way out of fatal spiral of Jewish militancy.

Giotto , *The Arrest of Christ*; wall-painting from the Upper Church at Assisi :عن

طابع الفلسفة الأرسطية التومائية والفكر البروتستانتي الجرماني أو الأنغلوسكسوني وأشكال الأفكار والعقائد لبلاد الغال واليونان والرومان والإسبان والألمان التي تم تنصيرها وتقديسها من قبل أوروبا ».

ويستنتج الأب أوسانه من تصريحات المونسينيور زوا Zoa مطران ياونده فيقول: « إننا الورثة الشرعيون للأديان الأفريقية التقليدية التي هيأت الإنسان الإفريقي لمجيء المسيح أكثر من أي دين آخر. إن لهذه الأديان الأفريقية دورا مماثلا لدور العهد القديم ».

واليوم لابد من تأمل جديد في الوحدة المتعالية لحكمة وأديان العالم من أجل تأسيس «مسكونية» ليست مقتصرة على فرقة مسيحية واحدة بل منفتحة على مضامين الثقافات وعلى إيمان كل الشعوب من أجل مجيء الإنسان الشمولي.

إن دعوتنا إلى تأمل كل روحانيات العالم من أجل إعادة قراءة لرسالة المسيح ليست انتقائية انتخابية ولا دمجية مذيبة. إننا نريد اكتشاف الثوابت الشمولية وراء ثقافتنا الخاصة، وذلك من أجل حياة كوكبية تمكننا من فهم خصوصية شهادة المسيح على المملكة..

المسيح لم يأت **لإنجاز** وعود كتابة قديمة. لقد جاء ليجيب عن أكبر تساؤلات الإنسان حول معنى الحياة والموت.

وهذه الإجابة ليست امتيازا محتكرا «لشعب مختار» سواء كان عبرانيا أو غربيا.

ليس المهم ما يقوله الإنسان عن إيمانه. المهم ما يفعله هذا الإيمان من هذا الإنسان. إننا إذا حررنا أنفسنا من روابط «الغرب» فإننا ندرك أن لدى الحضارات والثقافات الأخرى ناطقين باسم الله قد صاغوا نفس الرسالة.

إننا لا نستطيع إلا أن نذهل أمام شمولية رسالة المسيح حين تعاد صياغتها بعيدا عن إسقاطات «العهد القديم»، وتنفخ فيها الحياة لتناغم مع أكثر حكمة آسيا سموا. إن ركنا أساسيا من هذه الرسالة، كموضوع المملكة، يكشف عن معناه الروحي العميق على ضوء روحانيات الشرق. إن «الإحياء» يكشف عن معناه الروحي الحميمي جدا في إطار هذا البعد الواسع الذي يتجاوز حدود الإمبراطورية الرومانية وحدود «الغرب». بذلك لا يعود الملكوت مكتوبا في الزمان والمكان، ويتحرر نهائيا من تقليد الميسيائية اليهودية. إن المسيح يقول لنا بكلام واضح لا لبس فيه أن المملكة «فينا» و «بيننا»، لأن المملكة ليست غنيمة حربية على طريقة مملكة داود، وليست قائمة على انتظار مسيا آخر من السماء.

المملكة قبل كل شيء ثمرة تحررنا الداخلي **وزهدنا** الكلي لا في أي ثروة أو

غنى وحسب بل في شروط شهواتنا الأخرى وأفكارنا المسبقة واستلابات الملك والمعرفة والسلطة.

إن «الأنا» الصغرى تمحى هنا لتخلي مكانها لما هو **كل و واحد**، أو «**الذات**» كما تسميه الأوپانيشاد، أو كما يقول الرسل «لا أنا بل المسيح يحيا فيّ» (غلاطية ٢ : ٢٠)، و «أنتم في، وأنا فيكم» (يوحنا١٤ : ٢٠).

إن هذا المستقبل مشرع لنا، لا بالعودة إلى الحياة الأرضية لمسيح صلب يوما واحدا قبل ألفي عام بل بالعودة إلى الإنسان الذي يصلب كل يوم، وفي كل مرة يسحق فيها هذا الإنسان بحظه العاثر، ثم يبعث في كل مرة ينتصر فيها على هذا المصير.

بموت المسيح أنقذنا من خوف الموت. لقد فتح لنا الطريق إلى بعثنا الشخصي.

المأساة هي أن نفقد معنى التجلي الإلهي في الإنسان ونصل إلى الحد الذي نخطىء فيه بمعنى الرسالة، ونحول الله إلى كائن كلي القوة، جميل، متعال علينا، مفارق لنا، ومصنوع من جبلة آلهة الأولمپ أو آلهة الجيوش، . المأساة أن لا نراه في ذلك التجرد المطلق، في الإنسان المستضعف الذي يعيش من بؤسنا ويموت بموتنا.

إن الرسول الفريد أخبرنا بأن كل الآلهة، حتى ذلك الذي ظننا لفترة طويلة انه إلهنا.. كلهم ماتوا. لم يعد بوسعنا أن ننتظر تدخلا خارجيا يزعم أن الملكوت خارج عنا، وأن الرب غريب خلق العالم مرة واحدة قبلنا وبدوننا وأنه من الكفر الزعم بتغيير نظامه وترتيبه. إن الرسول لم يجىء من مملكة بعيدة ولم يأت مخلصا لنا بخلاص من الخارج.

جاء الرسول ويداه خاويتان، جريحا، لا من أجل ينكب على الفقراء بل ليكون واحدا منهم وليشعر معهم بظلم الأقوياء وعجز الضعفاء وضرورة الموت (مرقص ١٤ : ٣٤).

هذا الموت الذي لا تتجاوزه نفس- الموت الفردي الأعزل- لا يعرف معناه إلا من صار واحدا مع الكل un avec le tout، نارا خالدة حية خلاقة، برغم موت الشرارات العابرة في الليل.

لن يعيننا إلا ذلك الخدوم المتألم الذي يشبهنا والذي شعر أمام الموت بالقلق وتخلي الآب. ها إن ألمه الإنساني جدا ينادينا أن أعطوني الحياة. إن بعثه الحقيقي وحياته الخالدة كامنان، منذ قرون، في هذه التضحية القدرية التي لا تنسى ولا تنطفىء «تخليدا لذكره» بعد أن شاطرنا الخبز وأراق الدم. لقد كتب لنا الأب بونهوفرBonhoeffer عشية إعدامه في معسكر نازي: «... إن الله بلاحول ولا

طول في هذا العالم. وإنه لا يساعدنا ويعيننا إلا بهذا. إن الله الذي معنا تخلى عنا »[17].

المسيح لا يعيننا بقوته، بل بضعفه وزهده الكامل.

إننا لا نحتاج إلى «رب ‹بمعنى› Seigneur». فذلك إسم طالما لوثه أرباب الأرض الذين أحبوا إلها على شاكلتهم: إلها يسود العالم وإنسانا يعبده بالواسطة. إنه لا يستطيع أن يجعلنا نؤمن إلا ببعث احتيالي مغشوش ونصر أخروي لإله مزيف تصنّع أنه إنسان لكنه لم يشاركنا تماما في مصيرنا.

لو كان المسيح قد بعث جسديا لأعطانا فكرة مزيفة عن الحياة الحقيقية. إن الحياة الإنسانية الخالصة ليست مجرد حياة بيولوجية. إنها علاقتنا مع الآخرين ومع الكل. كل فعل من أفعالنا، سواء كان حبا أو كراهية أو إذلالا للآخر أو تضحية من أجله، يتم تسجيله، وإلى الأبد، بقتل انسان يغلق العالم على نفسه، أو على العكس بفتح ‹العالم› بالحب على حياة أسمى، الحياة الإنسانية الشاملة و «مشاركة القديسين».

البعث والموت لحظات متكاملة من الحياة الشاملة. إن قيصر أو هتلر أو «حفاري قبورنا» الحاليين هم تخمة الموت وبشمه. أما المسيح الحاضر في حياتنا كما في حياة حجاج عمواس فإنه النداء اليومي لنهوض البعث.

حياته الأزلية تعيش فينا، وبعثه قائم في كل يوم حين يسمع الكائن الإنساني نداءه إلى الحب مثلما يسمع هو نداء أصغر واحد فينا. ليست هناك قوة مفارقة في هذا العالم تستطيع أن تفعل ذلك بدوننا. فموته لم يكن اصطناعيا خلبا. بدون هذا الموت لم نحمل هذه الأمانة القصوى: «ما تفعلونه لأكثركم فقرا؟». لقد كان هذا السؤال آخر بادرة يدعونا فيها إلى متابعة خطاه، وآخر بادرة من يديه المنفتحتين وقد جمدهما الموت من أجل اللقاء اللانهائي.

هذه ليست بادرة رب، سيد Pantocrator يبارك ليمنح النعمة أو يأمر فيصعق، بل هي حركة الخدوم المعذب الذي يستقبل الموت كما كان يستقبل حياة أشقائه في الآلام هو ابن الإنسان.

إنه بموته صار إلهيا كليا، بتحديه للموت. «أيها الموت ما هو نصرك».

الموت ليس أكثر نفيا للحياة من أي موت جزئي آخر سواء كان لهذا الموت شكل العجز أو شكل الظلم البشع الذي نستطيع مقاومته كما قاومه المسيح حين رفض أن يستولي قيصر على ما ليس لقيصر. إن الإيمان العنيد بضآلة القياصرة هو الذي جعله يدين رؤساء الكهنة اليهود (السنهدريم) وعسكر روما، وهو الإيمان الذي أدى به إلى عقوبة الموت.

الموت اسم آخر للحياة، الحياة التي تعيش حياة **الكل** أبديا، عندما يعي الجزئي والمتألق بانتمائهما إليه ويستسلمان له كليا حتى تنشأ أنواع جديدة من الخلق والخلاص.

إن أكبر خيانة للمسيح، الرسالة والرسول، هي في إلحاقه بركب شرائع الآلهة القدامى الجبارين الغزاة، وإلزامه بوعودهم بنصر طاعتنا وخذلان عصياننا، في نظام يجيء من فوق، لاحول لنا فيه ولا قوة، ينتزع منا كل مسؤولية ليخضعنا لجدلية العبودية، الثواب والعقاب والجزرة والعصا.



المكابي (يهوذا) أحد أبرز مؤسسي تقليد العنف اليهودي الذي أنكره المسيح
' Judas Maccabeus, a founding hero of the fatal spiral of Jewish militancy renounced by Christ, enamel plaque by Colin Nouailher, Limoges, 1450. Victoria and Albert Museum, London

في المسيح، كما كتب الأب كاردونيل Cardonnel مات إله الألوهات القديمة، ذلك الجبار إله الجيوش الذي ينصر من اختارهم واصطفاهم. أو مجموعة الآلهة التي تقرر على أسوار طروادة نصر أخيل أو إذلال هكتور.

في المسيح مات ذلك الإله الحسود، الحسود للآلهة الأخرى وللإنسان، وكأن هذا الإنسان يسلبه ألوهيته في كل مرة ينهض إلى مسؤوليته الشاملة.

إن المسيح وحده تحمل مسؤولية أن يكون إنسانا حتى النهاية. إنه بهذا الفعل استطاع أن ينكث قدرية التاريخ الخاضع لسلطة الآلهة الحسودين القدماء. لقد فعل ذلك على غرار بروميثيوس المكبل بصخور الكوكاز. كان بروميثيوس مثل المسيح مذنبا بأنه خدم البشر وحاول أن يحررهم من القدر، ومن قرار فرضته عليهم الآلهة من الخارج.

لنتأمل ذلك الوجه المتورم من أثر السياط والضرب: «هو هو الإنسان!».

ليس هناك إنسان غيره، وليس هناك أعظم منه. إن هذه الندوب والكدمات لم تندمل بعد. لقد أصيب بها القديس فرنسوا François ومايزال صليبه منتصبا ويحرسه نفس الأعداء. ومايزال قلقه ماكثا مرة أخرى، كما في زمن تيبير Tibère إننا مهددون بانهيار امبراطورية واحتضار حضارة، ومهددون بقوة الموت التي بين أيديهما.

أن تؤمن بالبعث لا يعني الإيمان بمعجزة قوة يهوه التي وجدت ذات مرة، وكأنها حدث في الماضي. لا يعني أيضا الإيمان بتحول المسيح إلى ابن ملك يرث عرش داود بعد أن أعطى مثلا لا سابقة له في الزهد في كل غنى وقوة، ولا يعني أنه تم التنبؤ بحياته كلها وبكل تفاصيلها في ديانة سابقة ١٨، أو أنه سيملك على شاكلة الآلهة القدماء سلطات وقوى كاملة لدى عودته المجيدة التي ستمحو بؤس مجيئه الأول.

إن تؤمن بالبعث يعني الرياضة على أن المسيح حي وأنه نبع للحياة ١٩.

إنها تجربة تاريخية يشهد عليها آلاف الذين بذلوا حياتهم واستشهدوا وهم يرفضون الإعتراف بألوهية الأباطرة الرومان من نيرون إلى دوميتيان.

إنها شهادة تاريخية أقوى من ادعاءات يوليوس قيصر في حرب الغال لأن شهادتهم ما تزال حية في حياتنا، ولقد غيرتها.

لقد غير اللقاء بالمسيح الحي حياة الملايين، قرنا بعد قرن. لكنه أبدا لم يدعها من الفقر إلى القوة بل دعاها من الغنى والثراء إلى التجرد والزهد، ومن اللامعنى إلى المعنى: لقد جعل من بائع القماش الغني في أسيزيا فقيرا poverello، ومن جمال وطيش أرستقراطية أفيلا Avila صنع القديسة تيريزا قديسة الزهد الكرملية. ومن طفل مدلل وريث الحرير والثراء في ليون صنع الأب بيار l'abbé Pierre، ومن راهب صغير مذهل في البرازيل اسمه دوم هلدر كامارا Dom Helder Camara جعل منه عدو العنف الذي تمارسه مؤسسات السلطة وأملا مشرقا

للمسحوقين والمستضعفين.

هؤلاء وملايين غيرهم كانوا ومايزالون الدليل على أن المسيح حي وأنه نبع للحياة، وأنه يقلب المصائر، وحجة على بعث المسيح والبعث المعطى للكل.

لقد حرروا كلام الله من اللغات القديمة، اللغات البليغة للذين يعبرون عن التجربة التي يصعب التعبير عنها بالكلام، تجربة التغيير الجذري في حياتهم من خلال الصور العظيمة لرؤيا حزقيال (٦٧: ١-١٤) حيث تكسى العظام اليابسة باللحم، أو رؤيا إله يظهر ويختفي على هواه كما في أقرب النصوص إليهم (التكوين ١٨، العدد ١٢: ٥، يشوع ٥ ١٣:).

ماذا نضيف إلى يقين هذا الحضور الذي يقتلع حياة بأكملها من اللامعنى إذا قمنا بتحقيق لنعرف ما إذا لم تخطىء القديسات بالقبر، أو لنبحث في مكان آخر عن الجثة التي سرقت من القبر وانتهكت حرمتها.

كل الذين التقوا بالمسيح الحي ليسوا بحاجة إلى «برهان» القبر الفارغ لتعزيز إيمانهم. وليسوا بحاجة إلى مسيح بلحمه ودمه، فهذا المسيح يعيش فيهم بكل حياته التي أخمدت نيران الرغبات الجزئية المجنونة من أجل حياة الكل: إنه الألم، لا من الساقين أو المعدة، بل من نظام كامل يعمل يوميا على زيادة الظلم والحرمان.

« إن التطور الذي ابتدأ مع الثورة الصناعية منذ قرنين وأكثر أكد على التزايد المستمر في **الثراء والقوة** لدى الأمم الصناعية. وهذان الطموحان هما اللذان أدانهما المسيح أشد الإدانة » ٢٠.

أن ينهض الإنسان ليساهم في «قيام» المسيح يعني أن يساهم في البعث الذي يحتاج إليه العالم اليوم حاجة لم يعرفها من قبل. فحين يكون أربع أخماس العالم محكومين بهذا الحرمان بقوة جبار واحد، وحين يتفاقم الظلم فإن المسألة لا تعود مسألة «أزمة crise» نظام بل تصبح «مأزقا impasse» يكمن فيه الموت.

في الحرب ضد القياصرة الجدد، يدعونا المسيح إلى أن لا نتهاون. وهذه الدعوة ليست وعدا بل نداء إلى مجابهة المستحيل، حتى الموت.

كيف يمكن الخروج من الزمن ومن الموت؟ إن ذلك لا يتم بتدخل خارجي مثل بعث لعازر الذي ليس له علاقة ببعث المسيح أبدا، فلعازر يعود إلى الموت (ويبقى دائما في الزمن)، ولا عن طريق معجزة يستنقذ فيها الفرد كما يستنقذ الغريق الذي يسحبه صديقه من الماء: فالمسيح الذي ننسب إليه المعجزة يذكرنا دائما: «إيمانك قد خلصك (هـ)» (متى ٩: ٢٢ و٢٠: ٣٤، مرقص ٤: ١٥، لوقا ٨: ٢٤ و٧: ٤٨ و١٨: ٤٢-٤٣ و ٧: ٥٠ و ١٧: ١٩ . الخ).

إن طريق المسيح هي طريق تغيير الذات، طريق الزهد الذي يفرغ نفوسنا من الجزئي ويملؤها بالكل ويجعل حياتها موصولة بالواحد: «إذا لم تصوموا عن العالم فلن تجدوا الملكوت» (توما: لوجيا ٢٧).

انها دعوة دائمة: «ماتنتظرونه قد جاء، لكنكم أنتم لا تعرفونه» (توما: لوجيا ٥١) . وإنها دعوة تحررية لأنها تحملنا مسؤولية تامة للعودة إلى **الواحد**. وقد قال المسيح: «حين تعملون من الإثنين واحدا تصبحون ابن الإنسان» (لوجيا ١٠٦)

هذا النصر الذي يحرزه **الكل** على الجزئي والواحد على أهداف الأنا الصغيرة جدا هو بوابة الله إلينا. إنها السبيل الوحيدة المشار إليها في الثقافات المختلفة وفي حكمة العالم.

أشار المعلم إيكهارت Maître Eckhart في كتاب الزهد *Du détachement*: أن تفرغ قلبك من كل الكائنات هو أن تملأه بالله، وأن تملأه بكل الكائنات فهو أن تخليه من الله».

إن العدم non-être والشلل non-agir يجعلان الطاو يسيل فينا: « حين تكون الروح الإنسانية ساكنة وخواء تاما تصبح مرآة صافية جلية تجعل الجوهر المغلق للمبدأ ذاته متجليا (Lao-Tseu, *Tao te King*, 2).

«في الأصل، كل الكائنات وأنا نفسي واحد. كل الكائنات هي الواحد العظيم. إن الإنسان الذي يتحد في هذه الوحدة إلى أن تنمحي أناه إنما يعلو على صروف الزمان فتعجز عن التأثير فيه» (Tchouang-Tseu, II, E).

«لنفترض إنسانا غارقا في الدوران الكوني دائرا معه. إن هذا الإنسان غني عن كل شيء. إنه حر لأنه هو وعمله في وحدة مع **الكل** الأعظم... إن الإنسان المتفوق إنسان بدون «أنا» خاصة، وبدون «عمل» خاص <لنفسه وحده>، بل بدون إسم. إنه **الواحد مع الكل**» . (Tchouang-Tseu, I, C).

هذا هو الطريق في الأوبانيشاد أيضا: «حين يتحرر الإنسان من الرغبة يصبح شفافا حتى الجذور. وعندها تتجلى له سدرة الذات majesté du Soi. تلك الذات العظمى التي تنفذ في كل شيء، سيد كل ما كان وما سيكون، وأبدية كل ما يحول ويزول»

هذه أيضا تعاليم البهاغاقاد جيتا Bhagavad Gita الإلهية: « الإنسان الذي يتحرر من كل رغباته يستغني عن السوى ولا يقول أبدا هذا أنا، إنه ينال السلام» «لقد أهداني ڤشنو كل الأفعال فتحررت من شهوة الملك والسلطة. هكذا أطفىء سعارك وتخلص منه.

وليس القول جزافا: إن المسيح قد كشف لنا بحياته وموته عما يمكننا أن

نراه ونعرفه عن الله المحجوب الذي لا يدرك بسبب تعاليه والذي ليس فيه ما يشبهنا. إن لاهوت النفي والسلب اعترف بكل تواضع أنه لا يستطيع أن يقول لنا <عن الله> إلا ما ليس في الله. وخاصة **ماليس يكون** بالمعنى الذي **تكون** فيه الكائنات. إنه حضور فعال لا يمكن اختزاله إلى ما تصل إليه أبصارنا وحواسنا أو كلماتنا أو تصوراتنا. إنه حضور فينا يعبر عما ليس نحن. إنه ليس وجود كائن وإنما هو نداء لكينونة، نداء للخلق. إنها هذه الحرية الطروب بدون حجة ولا برهان. وإنها هذا اليقين الذي لا يملك حجة ولا برهانا على كائن هو مجرد وجه <من وجوه ماسة>، مجرد لمعان خاطف في محيط يستوعبنا، يتجاوزنا وينادينا كأنه بيئتنا الإلهية.

هذه قماشة حياتنا المنسوجة من تثليث أبعادنا التي نعيشها: الكوني، الجماعي، والإلهي: بمشاركتنا في الكون وما فيه من صواعق، ومع الأخرين وما فيهم من جنون، ومع الإلهيات وليالي غموضها. لقد كشف لنا المسيح كل ما يستطيعه إنسان مثله مسكون بما هو إلهي، أي عامر بحضور الكل وواع إلى أن وجوده هو العلاقة مع الآخر ومع الكل.

ماذا يغير هذا من حياتنا الخاصة، وفي التاريخ؟

-أما بالنسبة لحياتنا الخاصة فإنه يسمو بنا من الفرد individu إلى الشخص personne.

إنه يجعلنا ندرك أننا لسنا على شاكلة ذرة، معزولة ومغلقة على اكتفائها، بل إننا لا نوجد إلا في علاقة مع السوى ومع الكل، وأننا بهذه <العلاقة> وحدها ننتصر على الموت.

إذا لم أكن إلا ذرة، أو فردا مغلقا في كيسه الجلدي، أنا وألقابي الفخرية والمصرفية، سياراتي وطموحاتي، فإن هذا الكيس حين ينهار ويسقط هو و «ما يملك» في الغبار يصبح الموت إفلاسا كاملا. إن الفردية تخلق الخوف من الموت.

لكن التي يمكن أن نخسرها ليست هي الحياة. هي حياة الفرد لا غير، الواجهة النرجسية للحياة الكلية، <وهي> الوهم بتنعمها بممتلكاتها ووهم تحقيق ذاتها.

عند الموت يتداعى هذا الوهم في دوامة الغرق حيث أتخلى عن كل شيء ويتخلى عني كل شيء.

أما حياة المسيح والحياة بالمسيح فأمر مختلف. لقد أعطى كل شيء، ولم يكن عنده شيء يملكه، فماذا يستطيع الموت أن يأخذ منه؟

إن من أعطى كل شيء (كما المسيح) يسمو «فوق الزمن» كما يقول

المعلم إيكهارت (الموعظة Sermon 5 a). أن نتخلى عن كل شيء، تلك هي علاقتنا الوحيدة بالسوى، بكل السوى، بالكل وبالمعنى الذي نسميه الله.

هذه العلاقة هي التي تنسج حياتنا الحقيقية التي تسمى بالمحبة. يقول المعلم إيكهارت أيضا: «ليس في الحب- حين نحب- اثنان بل واحد، وبالحب يصير الإنسان ما يحب. وحين يحب الإنسان الله يتأله» (الموعظة 5 a أيضا).

إن حب الله، كما علمنا المسيح هو حب الآخرين، كل الآخرين. هذا الحب عطاء وتعفف وتضحية وزهد. إنه هذا الصليب العراء الذي لم يبق للموت شيئا يأخذه. ثمة جنديان ساخران لا يستطيعان سوى أن يقترعا على ثيابه كالموتى. وأهل الملك والتملك يتنازعون فيما بينهم التركة والمتاع وما يسمى بالمال كأنهم لم يروا أن اكتنازها يجعل وجه الموت بشعا مخيفا إذ يباعد بينهم وبينها، فلابد لكل وصال من فصال.

الحياة ليست هي هذه الحياة الصغيرة المزيفة، وليست هذا الركام من الأشياء والحركات التي تنسج الزمان وتقتطعنا من الحياة الكلية. إن الزمن منسوج من كل ما يمكن برمجته على الكومبيوترات التجارية من استئجار مراكب للتزلج إلى حجز طائرة لرحلة صيفية مع نادي المتوسط، إلى بطاقة الدوام في الشركات والمصانع، إلى حاسبات المخازن الكبرى، إلى برمجة الفيديو، إلى مواعيد خدمات السيارات، وباختصار: إلى آخر هذه القائمة التي تنسج قماشة الزمان. أما ما يملأ هذا الزمن بالعذاب فهو كل صور الحياة التي يمنعني التلفزيون من رؤيتها، وكل عبق الدبال والمحيطات المخنوقة بروائح النفط والدخان، وكل صخب الريح وحياة الناس من حولي وجلبة سعادتهم وأحاديثهم، وكل ما يحجبه عن سمعي ذلك الراديو المعلق في رؤوس بشر مستوحشين والذي يغلقني في قفصه الصوتي أنا ورقصة سانت غي Saint-Guy والإيقاع المزدوج الذي يطرب قدمي وطقطقة أصابعي.

هانحن إذن أغصان معلقة بأكثر أنواع الحياة زيفا، حياة الشرطة والمسدسات والإعلانات والخمارات، نحن الرجال الأليون المسيرون والموصولون بقفص الزمن. هذه الحياة المزيفة ليست حياة «زمننا» وحسب، بل هي حياة الزمان، هي التاريخ (التاريخ الذي نتلقنه في المدرسة والصحف والتلفزيون على الأقل)، إنها التاريخ المصنوع بغير إنسان، أو بواسطة هذا الحيوان المروض الذي صنعه التاريخ. إنه التاريخ المعد، تاريخ الهيمنات، والإمبراطوريات والجنرالات والجبابرة، تاريخ المساومات الكبرى والحروب. كل ما أثثه الزمن الوهمي، زمن هزيمة الإنسان. إنه تاريخ كل محاولات تدمير الأبدي الحي.

ليس ليوليوس قيصر في حياتي أثر. فهو غير موجود إلا في كتبنا المدرسية. إن مثل قيصر كمثل رمسيس الثاني في الرسوم المتحركة وفي النقوش المحفورة تخليدا لمذابحه. إنهما الوجه السلبي للتاريخ، التاريخ المزيف المعجون بالدمار، التاريخ الذي يعمل للـ«التقدم» بقوة الأسلحة العسكرية أو الإقتصادية أو الإعلامية.

إن «التاريخ» الحقيقي هو تاريخ **الخلق**. خلق الإنسان للإنسان دائما وأبدا. إنه التاريخ المقدس للإنسان المصنوع من فنون التجليات الكاشفة عن المعنى الإلهي للحياة، المنبئة عن المستقبل، التي تنبض عروقها بالحب حيث يتحد الفرح والتضحية، وحيث يسمو بنا من حب الفرد إلى حب الكل فإلى الله.

وعلى نقيض التاريخ المسطح المتغلب الذي يكتبه المتغلبون فإن التاريخ المقدس للإنسان لم يدون على مثل هذه المنعطفات. الزمن هنا معكوس، فالذين شيدوا كاتدرائية شارتر Chartres ومسجد قرطبة ومعبد بوربودور Boroboudour يعاصرونني. لقد عمروا وجها من حياتي وأغنوها بأبعاد جديدة ليشرحوا صدري في كل الأمكنة المقدسة على اختلافها الشديد وغناها بالتعالي: كاتدرائية، أو مسجدا، أو معبدا هندوسيا.

إن البهاغافاد غيتا أو الأوپانيشاد حاضرة أبدا لكي ترحل بي إلى مركز «أنا ذاتي moi-même».

والموسيقيون الغابرون قبل عشرة آلاف سنة، حين التقطوا روح الهواء تنفخ في جوف قصبة مكسورة فصنعوا منها نايا، أو انحناء السنابل في شهور آب لكي يستلهموا القيثار، ليسوا قدماء وليسوا جددا في تنبيه حبنا وإيقاظ إيماننا وقلقنا وحماستنا. إن سان جون پيرس معاصر لپيندار Pindare وراماياتا Ramayana بالنسبة للذين يعيشون نداءاتهم، على الأقل. إنهم يعبرون عن لحظات لازمنية من خلق الإنسان، عن الخلود الذي نعيشه كل لحظة. وإن حضورهم فينا يسمى الثقافة.

إن المسيح في مركز هذه الحياة «الشاعرية» الخلاقة المحبة الخارجة عن الزمن المسطح الخادع العدواني.

إنه الكشف عن الحياة الكلية في حياتنا الشخصية وتاريخنا العام. هذه الحياة الكلية صورة لحياته التي كانت محبة وصورة لموته الذي كان زهدا هو تاج حياته وإكليلها.

هذه الحياة التي عشناها عصرا بعد عصر، وكأنها «الجنون» يتحدى حكمة الحكماء. لقد عاشها القديس فرانسوا الأسيزي، وعاشها الفارس النبي دون كيخوته، وعاشها «أبله» دوستيوفسكي، إنها سكرة الموت التي اختلجت في ڤان كوخ عندما رسم كنيسة أوڤير *L'église d'Auvers*، وإنها التضحية التي اتحدت

بالحب وقد تبلورت في الصبية ڤيولين *la Jeune fille Violaine* أو في خف الساتان *Le soulier de satin*.

إن المسيح يتخللنا كليا من غير تذرير أو تجزئة، ويرشح فينا روحا وجسدا، شخصا وجماعة، في الحياة الشاملة حيث الموت كالولادة هو لحظة لازمة مجيدة؛ لحظة التحول والبعث.

هل يمضي إلى الحياة، أم إلى الموت، ذلك النهر الذي يصب في المحيط، ثم تناديه الشمس ليصير سحابة تعود إلى الأرض مع قطرات المطر من أجل الولادة الأبدية للينابيع والأنهار الجديدة أبدا؟

إنها حلقة الماء ودورة الأرض حيث اختمارات الموت تنبض في تفتح الحياة، وتلج فيها. إن هذه التربة العضوية المعجونة بالموت والحياة، معجونة بالأوراق الميتة والجذوع المسوسة ورماد آلاف الحيوانات والأشجار والبشر وقد تذرر فيها الدود ونشرها للهواء، كما خمّرتها المياه. إنها حلقة الماء، ودورة الأرض والحياة، وتداول الحضارات لا من خلال مجابهاتها العقيمة المدمرة بل بخلقها وتخاصبها.

كيف نستطيع أن نتخيل حصانة الإنسان في هذا العجن الأزلي للحياة؟ في سمفونية العالم هذه؟ هل يحفر الإنسان «زمنه» في هذا الأبد؟ هل يعود إلى قطع الزمن عن الخلود كأن الزمن هو «الآن» والأبد هو «مابعد»؟. هل حصل الخلق مرة واحدة، «انفطارا bang» وحيدا، أو في سبعة أيام، ثم حصل التاريخ «مابعد»؟.

لقد فند القديس أوغسطين هذه السفسطة حين كتب: «إن فعل الخلق مناقض لقيومية الله (الإعترافات *Confession* XI, 10). ألم يقل أيضا: «هل تعرفون كيف خلق ما خلق؟ منكم وبكم» (*idem*). كم هو واقعي وأبدي هذا الوعي للخلق الذي يرفض إلها جبارا مستبدا خلق العالم مرة واحدة ودفعة واحدة، خارجا عنا مفارقا لنا، وبدوننا. إله لا يتصرف أبدا إذا لم تمد له يدك. و لايتكلم إذا لم تعره لسانك.

إن الخلق، كما يراه القديس أوغسطين « آن سرمدية...». «إذا أراد الله وجود الكائن منذ الأزل، فلماذا لا يكون وجود الكائن أزليا أيضا؟» «إن الزمن مستحيل حيث لا يوجد زمن. كيف يكون الماضي والحاضر إذا لم يحصل الماضي وإذا كان الحاضر لم يوجد بعد؟» (XI, 14). «إذا كان المستقبل والماضي موجودين، فهل لي أن أعرف أين هما... إنهما غير موجودين إلا في الحاضر» (XI, 21).

إنه ليس هناك إلا اللحظة في خلودها.

اللحظة الحية. الحاضر الذي تحمله كواهل الماضي وتتقدم به، الحاضر الذي

يصخب ويعج بكل خصب الإمكانيات وتفتحها، الحاضر الذي لا يستطيع مقاومة نداء جاذبيات المستقبل.

«إن " الآن" الذي خلق الله فيه العالم قريب قرب الآن الذي أتكلم فيه اليوم. وإن اليوم الآخر قريب أيضا قرب ذلك " الآن" الذي كان بالأمس»، كما يقول المعلم إيكهارت (الموعظة ٩)، ثم يختتم: «فليساعدني ربي على أن أعيش في هذا الخلود».

هذا مايحققه حضور المسيح فينا. أن تحيا به، بزهده، فإنه يخلق منظورا جديدا نبويا. إنه منظور لا يتوقف عند الجزئي بل تكشف فيه عن الكل وعن المستقبل الذي يشير إليه.

كل إنسان فان (وليس هناك من كائن يفنى إلا بالتجزيء الآلي للواقع وبتقطيع المفاهيم والكلمات). شهادة وإشارة على ما يتجاوزه <هذا الإنسان>. إنه دليل على المتعالي.

انظر إلى الفراشة في سرفتها، وإلى القديسة في تغانيها، وإلى النسر في بيضته، وإلى الأخ أخا في قربه وفي بعده، وإلى الشهقة الخاطفة للياسمينة، وإلى البعث الأبدي للربيع. تلك هي نظرة المسيح إلى العالم، لكنه «غنى لنا فلم نطرب» كما يقول (متى ١١: ١٦-١٧، لوقا ٧: ٣٢).

ترجمة: أميرة الزين

(مراجعة منير العكش)

هوامش

1. *Qu'est-ce qu'un dogme?*, op. *cit.*, p.307
2. La TOB (Traduction œcuménique de la Bible) souligne en note: "Très longtemps, en Israël, on a cru à l'existence et à la puissance des dieux étrangers."

٣- إننا لا نذكر هنا إلا الأديان الشرق أوسطية التي تشكل منها دين العبرانيين. في ثقافات أخرى غير غربية كانت المسيرة إلى التوحيد أقدم. ففي الهند مثلا نجد في الفيدا: «أن الحكماء يعطون للكائن الفرد l'être unique أكثر من إسم» (أناشيد ريغ فيدا ٣، النشيد ٧). بريهاشباتي «أبونا الذي وسع كل الآلهة» (٧: النشيد ١٨) «إنه أبونا الذي وسع كل الكائنات، إله فرد ويصنع آلهة أخرى. وكل ما هو كائن يشهد على ربوبيته» (١١١، النشيد ١١). (أنتم تعلمون الذي صنع كل شيء، إنه هو الذي فيكم» (السابق).

هذه النصوص المقدسة تمتد على فترة زمنية من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع قبل الميلاد، راجع:

Jules Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 229
4. Albright, *Les religions du Moyen-Orient*, p. 159.
5. *Op. cit.*, p. 329 à 341.
6. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, p. 366
7 . Gehrard von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament*, tome 1, p. 157.
8. Mircea Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1. p. 190.
9. *Id., ibid.*, p. 191.
10. Dans *Les religions du Proche-Orient*, par René Labet, 1970, p. 100.
11. J.L. Segundo, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, *op. cit.*, p.339
12. *Ibidem.* Une illustration de cet effort dans le livre de Torrès Queiruga, *La revelacíon de Dios en la realizacíon del hombre*
13. Ruzbehan de Shiraz, *Le jardin des fidèles d'amour*, traduction Corbin, Éd. Verdier, 1991, p. 265.
14. *Ibidem*, p. 172.
15. Raimundo Pannikar, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Éd. Obelisco, Barcelone, 1989, p. 23.
16. Présence africaine, 1978.
17. *Résistance et soumission*. p. 162, lettre du 16 juillet 1944.

١٨- «وأنا لا أقول شيئا غير ما تكلم الانبياء وموسى» (أعمال ١٦ :٢٢)

19. Xavier Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Èd. du Seuil, 1971.
20. François de Ravignan, *L'Économie à l'épreuve de l'Évangile*, Éd. du Cerf, 1992.

هوامش الترجمة

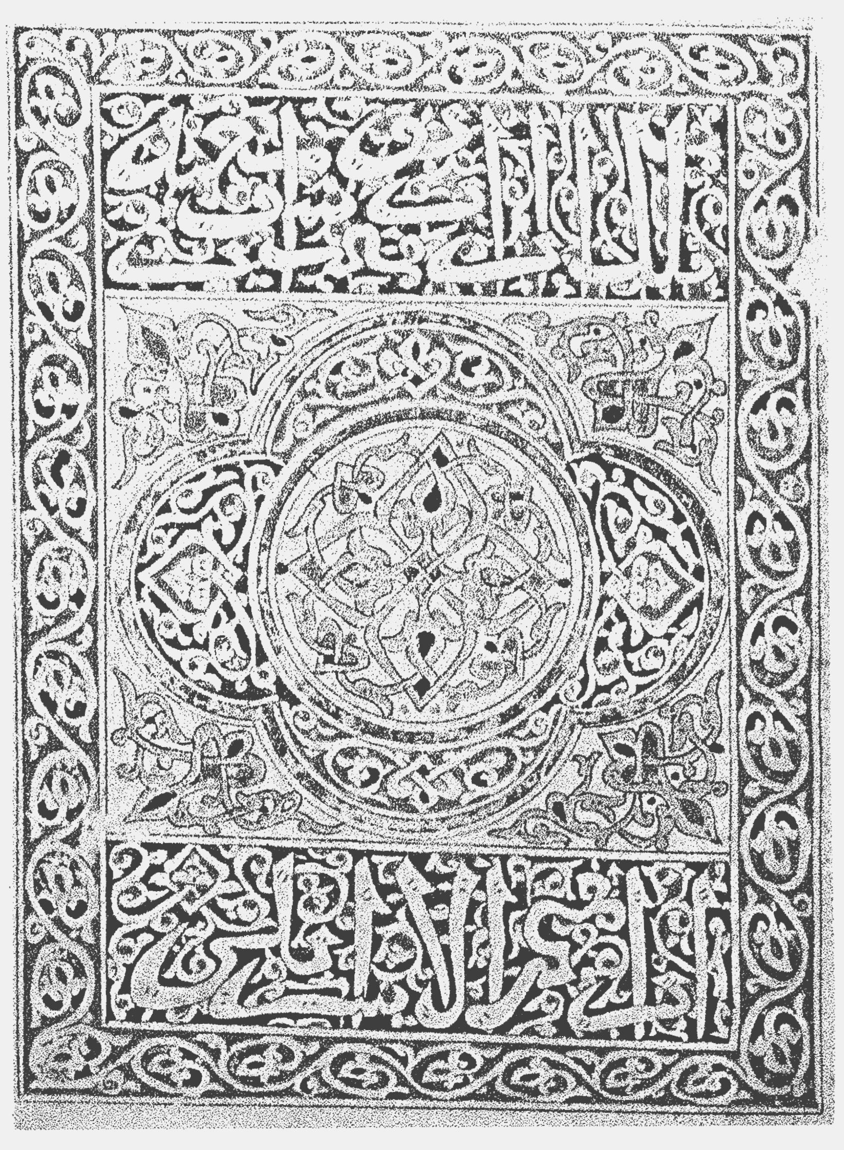
أ- استخدمت للعهد القديم ترجمة «جمعية الكتاب المقدس»، بيروت ١٩٥١، وللعهد الجديد طبعة «جمعية الكتاب المقدس المستقلة»، مع إعتماد لفظ يهوه المستخدم في الترجمة الفرنسية للكتاب المقدس بدلا من لفظ «الرب» المستخدم في الترجمات العربية. وكل الإضافات في شواهد العهدين وضعت بين الأقواس () هي من الأصل الفرنسي الذي حذفته أو أهملته الطبعة العربية.

ب - الترجمة العربية لمتى أضافت «وهو الله».

ج - الترجمة العربية: «ألله يثبت فينا،،، إننا نثبت فيه وهو فينا»

د - قسم من لاهوت الفيدا الهندية.

هـ - في الترجمة العربية «إيمانك قد شفاك»، والأصل الفرنسي الذي استشهد به المؤلف «إيمانك قد خلصك Ta foi t'a sauvé».



من تأثير الفن الإسلامي على اليهودية

Even the Yemen became a distinctive center of Jewish cultural life.
In this 'carpet' page from a Pentateuch produced at San'a' in 1469, the top and bottom panels carry an Arabic inscription giving the date and the name of the scribe.
British Library, London. من

الإسـلام والصهيونيـة

جناية الصهيونية على غير اليهود

مـاموقف الإسـلام من الصـهيونـية، وسـيـاسـتـهـا، وعـقيـدتهـا، وما أنجزته حتى الآن؟

رأينا أن الصهيونية، في أسـاليبها، ركزت على القوة السـياسية، في مسـعى لتحويل فلسطين وتخومها المجاورة إلى دولة يهودية؛ «يهودية على قدر إنجليزية إنجلترا». كان سعي الصهيونية وراء هذا الهدف ذا طابع ميكيافيللي. إن هذا الهدف الذي تمحورت حوله الصهيونية واستنفد كل توجهاتها كانت له أولوية مطلقة طغت على كل الإعتبارات الأخرى، بما فيها الإعتبارات الأخلاقية. لقد حاولت، قبل ١٩٤٨، تنفيذ هدفها برشوة سلطان الدولة العثمانية التي كانت فلسطين جزءا منها، ثم بتهديده. وحين أخفقت في ذلك راحت تعمل على تدمير الدولة العثمانية وتبذل قواها في خدمة أعدائها.

كانت الإمبراطورية البريطانية ألد أعداء الدولة العثمانية. وقد جندت الصهيونية كل قواها- المالية متمثلة بالبارون دو روتشيلد، وعلم الإستراتيجية متمثلا بحاييم وايزمن- لاستصدار وعد بلفور من الحكومة البريطانية، وهو الوعد الذي نذرت به الحكومة البريطانية نفسها لدعم القضية الصهيونية، برغم أنها وعدت العرب بالحرية والوحدة في كل الأراضي التي تخليها القوات العثمانية.

وعندما نالت الصهيونية وعد بلفور عبأت كل قوتها لاحتياز الأرض، لا يردعها في سبيل ذلك رادع عن الضغط والإكراه، والإبتزاز، والرشوة والمضاربات العقارية التي رأينا كيف إنها أرغمت المزارعين الفلسطينيين على إخلاء الأراضي التي توارثوها عن أجدادهم منذ آلاف السنين. أرادت الصهيونية الأرض بأي ثمن،

ولكنها- بحلول ١٩٤٨- لم تحصل إلا على ٣٪ من فلسطين، مستعينة على ذلك بالوسائل الأخلاقية وغير الأخلاقية. وفي المقابل، جهدت الصهيونية في اقتلاع يهود أوروبا وتوطينهم في فلسطين. وفي سبيل هذه الغاية فقد استقطبت من استقطبتهم حول عقيدتها ولقمتهم بها، وساومت الفاشيين وغيرهم من الحكومات. ولم تكن استراتيجيتها تهدف إلى إنقاذ أرواح اليهود كلهم بل اقتصرت على أولئك الذين يستطيعون مساعدتها على الإحتلال العسكري والإستعمار الزراعي لفلسطين.

لكن الصهيونية لم تكشف عن طبيعتها، ولم تخرج إلى العمل العلني إلا بعد ١٩٤٨ . كانت خطتها ترمي إلى إخلاء فلسطين من أهلها واحتلال أراضيهم ومزارعهم وبيوتهم وما لديهم من أملاك منقولة. بذلك ارتكبت الصهيونية لصوصية وسرقة مفضوحة؛ بقوة السلاح، وبالوحشية، وبالمذابح العنصرية للرجال والنساء والأطفال، وبتدمير حياة البشر وممتلكاتهم. ولكي تعبىء لنفسها القوة البشرية اللازمة لبلوغ مشروعها غايته فإن الصهيونية خلخلت الجماعات اليهودية في العالم وقوضتها. أما في العالم العربي فكان اقتلاع الجماعات اليهودية اقتلاعا فظا يهدف إلى دعم المزاعم بأن إفراغ فلسطين من أهلها هو أحد وجهي عملية «تبادل سكاني». لقد أرهبت الصهيونية اليهود العرب بإلقاء القنابل على معابدهم، وبتخريب أعمالهم، وباغتيال الوجوه المعارضة أو المشككة من زعمائهم. وباحتلالها لفلسطين منذ ١٩٤٨، ارتكبت الصهيونية ظلما فادحا ضد الفلسطينيين الذين نجوا من هجمتها ولم يهجروا بيوتهم. وأما دوليا، فإن الدولة الصهيونية منذ أن أنشئت في ١٩٤٨، أشاعت الإرهاب في كل المنطقة، وذبحت الأبرياء بالآلاف المؤلفة، ودمرت قرى لا تعد ولا تحصى، واستنزفت مصادر الخير والرزق والطاقة لمائة مليون عربي ناهضين فرضت عليهم الحروب العقيمة فرضا.

كشف الظلم عن غير اليهود

بسبب من هذه الجريدة الطويلة من الجرائم ضد أبناء فلسطين، رجالا ونساء، وضد الوجود الجماعي الفلسطيني والإنسان العربي والدول المجاورة لفلسطين و الأمة كلها؛ فإن الإسلام يدين الصهيونية. إن الإسلام ينادي برفع كل مثقال ذرة من ظلم أو حيف يصيب الأبرياء. وبذلك فإنه يفرض على المسلمين في أنحاء الأرض جميعا أن يهبوا هبّة رجل واحد للقضاء على الظلم وإعادة المظلومين إلى بلادهم وبيوتهم وأموالهم. كل تصرف غير شرعي بأي ملك منقول أو غير منقول اقترفه الصهاينة منذ الإحتلال البريطاني للأرض لابد من دفع ثمنه والتعويض عنه. لذلك فإن الموقف الإسلامي لايدع أمام الدولة الصهيونية خيارا آخر غير التفكيك والتدمير

ومصادرة ثروتها لدفع غرائمها. إن واجب وقف الظلم وكشفه هو «فرض كفاية» على الأمة و«فرض عين» على كل مسلم بالغ، رجلا كان أو امرأة، في كل أنحاء الأرض، وإلى أن تضطلع الأمة بتنفيذ ذلك رسميا. إن الدفاع عن الأمة؛ عن كل بقعة ارتفعت فوقها راية دولة الإسلام هو الجهاد، أو الحرب المقدسة. وهو واجب مقدس أسمى يستتبع الفلاح في الدنيا والآخرة: النصر في الحياة الدنيا أو الشهادة والجنة في الآخرة (القرآن ٣:١٦٩). عدّ عن ذلك إلى أن الله أمر المسلمين بأن يعدوا ما استطاعوا من قوة لكي تضع الحرب أوزارها بسرعة خاطفة (القرآن: ٨:٦٠).

ومع ذلك، فإن تفكيك الدولة الصهيونية لا يستلزم تدمير حياة اليهود أو أموالهم. فمثل هذا التدمير، في منظور الإسلام قد يكون شرا لا بد منه إذا قاومت القوى الصهيونية إجراءات التفكيك والمصادرة. إن من مبادئ الإسلام الأولى مواجهة العدوان والظلم بمثله، وتحريم الزيادة عليه تحريما مطلقا. ولابد من وقف القتال فورا- في منظور الإسلام- عندما تتوقف المقاومة. أما المضي في القتال بعد أن يجنحوا للسلم فظلم لا يغتفر (القرآن ٨: ٦١). إن الإسلام يأمر المسلمين بأن لا يعتدوا أبدا، وأن لا يتعدوا حدود العدالة أبدا، وأن لا يميلوا مع الهوى فيزيدوا العذاب والمعاناة مثقال ذرة واحدة، بل أن يواجهوا العدو بمثل ما واجههم به عينا بعين (القرآن ٥: ٤٥). إن الإسلام يوصى المؤمنين به بأن لا يبخلوا بجهد ولا عتاد ولا ثروة للإنتصار، وإنه لا يضع حدا زمنيا لإعلان الحرب أو خوضها لأن الواجب الأخلاقي الديني، فرضيا، غير زمني. كذلك فإن الإسلام يوصي بالعفو والرحمة والمغفرة. لكن هذه الفضائل لا يمكن التعسف بها، وليس لها قيمة أخلاقية إلا كان موقف المتخلقين بها موقف القوة والكفاية. ثم إنها مسألة شخصية. ويجب أن تكون موضوعا لقرار شخصي تتخذه ذات حرة لتستحق بذلك معنى الفضائل الأخلاقية.

إن الظلم الذي اقترفته الصهيونية شديد التعقيد والتشابك والخطر، مما يستلزم أي مسعى للحد من هذا الظلم أو رفعه وكشفه حربا عنيفة يتم فيها تدمير الجيش الصهيوني والدولة والمؤسسات العامة. فحتى لو أن العالم الغربي تخلى عن الدولة الصهيونية وباعها فإن القيادة الصهيونية ستبقى قادرة على حشد الشجاعة اليائسة التي تعينها على الإستمرار. إن من طبيعة أي دولة ايديولوجية أن تكون مستعدة بالضرورة للحفاظ على وجودها مهما كانت التضحيات البشرية والمالية. وهذا ما يقدم لمسلمي العالم سببا أقوى لإيلائها مزيدا من الجدية، ويدفعهم لإعداد خطط واقعية عملية قابلة للتحقيق.

نكث الصهيونية

ما أن تتدمر الدولة الصهيونية ويتداعى جيشها ومؤسساتها العامة حتى

يصبح مصير سكانها مسألة لابد من مواجهتها. إن الإسلام الذي لا يستطيع أن يساوم، وسوف لن يساوم الصهيونية، ذلك هو الدرس الذي ينبغي أن يتعلمه كل يهودي يعيش في العالم الإسلامي. وانطلاقا من ذلك فإن الإسلام لن يتسامح مع تأسيس بديل صهيوني آخر للدولة الصهيونية. إن على كل الصهاينة الذين يرغبون في العيش داخل العالم الإسلامي أن ينكثوا صهيونيتهم، أو يهاجروا، أو يواجهوا العقاب على نشاطهم الصهيوني. إن نكث الصهيونية، وهذا ما يجب أن يبقى واضحا، هو رفض الصهيونية؛ ذلك البرنامج السياسي لتحويل فلسطين إلى دولة يهودية على الشكل الأوروبي أو الغربي.

إن إدانة الإسلام للصهيونية تلك الإدانة الواضحة، لا تقتصر على برنامجها السياسي الذي تعرض بموجبه أفراد لسرقة أملاكهم ظلما وعدوانا. إنها تذهب وراء الوجود الجماعي الفلسطيني الذي دمرته الدولة الصهيونية في عدوانها مما يزيد من بشاعة الجريمة الصهيونية ومسؤوليتها. إن الإدانة والشجب يمد مساحبه إلى عالم الفكر والعاطفة. فحتى لو أزيح الظلم عن الفلسطينيين، وتم تعويضهم عما أصابهم ولحق بهم منذ وعد بلفور تعويضا كافيا فإن الإسلام سيظل يدين أي خطة صهيونية وإن كان هدفها بلدا آخر غير فلسطين أو أي بقعة غير إسلامية من هذا العالم. وفعلا، فإن الإسلام سوف يدين أي دولة صهيونية حتى إذا أقيمت في جزيرة عزلاء أو على الوجه الآخر من القمر.

قضية الإسلام قضية عالمية. إن الحقيقة والقيمة التي أنعم الله بها من خلال الإسلام موجهة لكل بني الإنسان، لا للعرب وحدهم، ولا للساميين، ولا لأبناء آسيا. والقواعد الأخلاقية والدينية المستمدة من التنزيل صالحة وملزمة لكل الناس. وأهم مافي هذا كله، وهو الوجه الآخر للتوحيد وعروته الوثقى وثمرته، أن البشر جميعا سواسية في الخلق أمام الله، وواجبهم العالمي الشامل لإقامة العدل، وفطرتهم، وحقهم الشخصي في سماع كلمة الله. وسواء عليهم أآمنوا بذلك أم لم يؤمنوا فإن مشيئتهم هي الحكم الفصل في هذا القرار الذي لا يفرضه عليهم في النهاية حاكم أو حكومة. إن كل خرق لهذه القواعد معصية لله وعدوان على وحدته وسبحانيته وصمديته.

جناية الصهيونية على اليهودية

أولا، إن الصهيونية تترجم اليهودية من منظار الرومانسية الأوروبية وتصورها المسبق الذي يرتكز على عاطفة جامحة. فهي تفهم اختيار الله لليهود تفوقا عنصريا على مخلوقات الله، وتفهم عهده وعدا أبديا سرمديا لأبنائه قائما -بلغة بيولوجية وروحية- على اللحم والدم ولا علاقة له بالسلوك الأخلاقي. وهذا تمييز بين

مخلوقات الله. إنه تمييز ينعكس على طبيعة الله، لأن أول تعريف جوهري لله هو أنه خالق الكل. إن الصهيونية تعيد تعريف الله بأنه خلق الناس جميعا بطريقة واحدة، ولكنه خلق اليهود بطريقة مغايرة خاصة. وهذا ما يمسخ ألوهية الله ووحدته وسبحانيته لأنه يميز خصائص وصفات متناقضة في جوهره. بذلك كانت الصهيونية عدوانا على تعالي الله. هذا الإثم، وهذا الحكم الأعمى الذي اعتقدت به الصهيونية وجعلته مطلقا وأقامت كل حياتها عليه ورسمت أبعاد العالم به يجعل حياة أتباعها والمؤمنين بها تحايلا أخلاقيا وفسادا وانحلالا. إن هذا هو ما قاد ألمانيا النازية إلى توسيع مجالها ودعاها إلى إقامة إمبراطوريتها، إذ ليس هناك من معنى للتفوق العنصري إذا لم تكن هناك أقوام عنصرية أخرى يتم التفوق عليها تماما كما فعلت إسرائيل التوسعية طوال سنوات وجودها.

ثانيا، إن التمييز العنصري الذي تبنته ألمانيا النازية جنى على مواطنيها وأصاب بالظلم الفادح مواطني الأمم الأخرى الذي سقطوا تحت حكمها ممن لم تتوفر فيهم متطلبات التفوق العنصري كما يعرفه النازيون. إن «المذابح الجماعية» لليهود والبولنديين والسلاف وعدد كبير من أمثالهم هي نتيجة منطقية للإيمان بمسلمات العنصرية الألمانية. كذلك فإن الدولة الصهيونية التي جعلت مواطنيها غير اليهود رعايا من الدرجة الثانية صادرت أراضيهم وممتلكاتهم وطردتهم من وطنهم أو عاقبتهم بدون إجراءات قانونية. كل ذلك باسم النقاء العنصري اليهودي والمفاهيم السياسية الصهيونية. وسواء كان هؤلاء البائسون عربا أو غير عرب، مسيحيين أو مسلمين فإن التمييز يشملهم لأنهم بشر أميون «غوييم» ليسوا يهودا. والواقع أن أطفال الزواج المختلط كذلك يتعرضون في الدولة الصهيونية لهذا التمييزعندما تكون أمهاتهم غير يهوديات، اعتمادا على «محرر» عنصري <كتب> عن حدوث مبكر للتمييز العنصري وعن ضرورة الإنفصال عن الزوجات غير اليهوديات والتبرؤ من أطفالهن (عزرا ١٠ : ١٠، ونحميا ١٠ : ٢٨-٣٠). ومادام هذا التمييز يشمل الإنسانية كلها فإنه جناية وظلم اقترفتهما الصهيونية على أوسع نطاق. وإن الإسلام يلزم أتباعه بالنهوض في وجه الظلم أينما كان وحيثما كان وأيا كان مقترفه وضحيته.

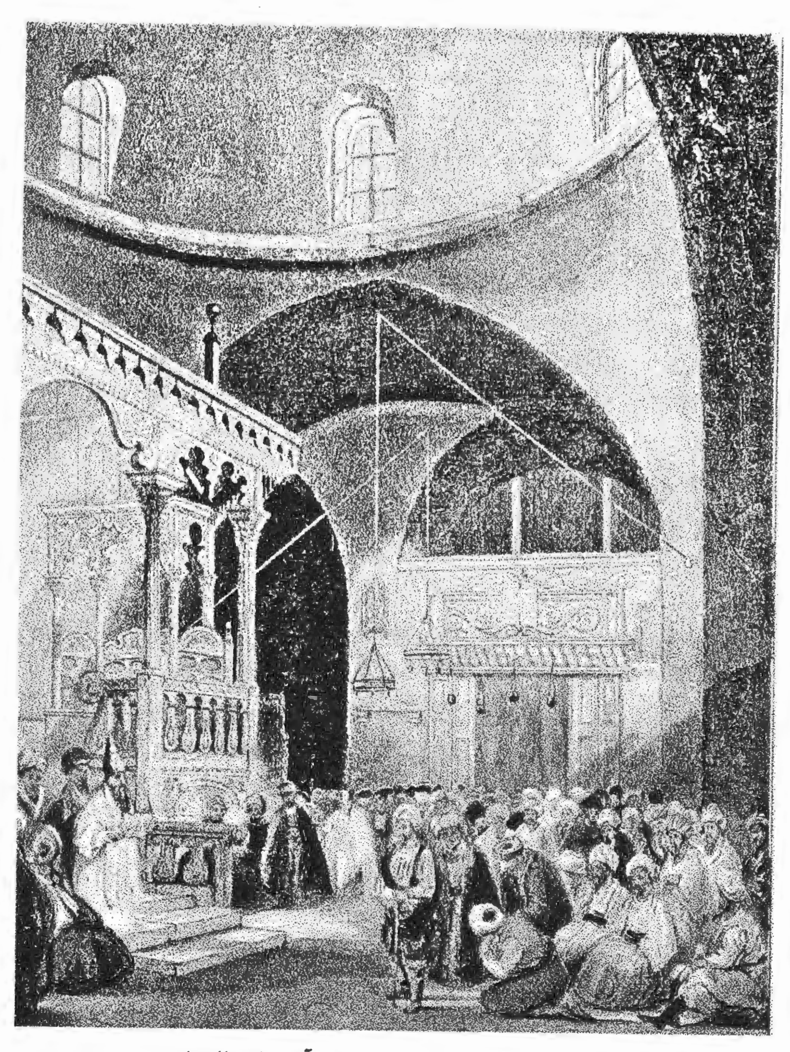
ثالثا: لايستطيع أي نظام عنصري أن يبقى من غير أن يضرب ستارا حديديا حول نفسه.. ولا يمكن لأيديولوجيته أن تواجه البدائل لأنها أيديولوجية عقائدية متزمتة. إن المؤمنين بها بالضرورة أصحاب عقل متحجر يضيقون أخلاقا بالآراء الأخرى. ثم إنه لا يبدي دعوته على أساس العقل معتمدا على الأدلة والبراهين أو مستمعا للأدلة المغايرة بل يبديها بعناد يقوم على أساس: «خذها أو دعها» أو

«إذا لم تكن معنا فأنت ضدنا». لهذا كانت الدولة الصهيونية دولة پوليسية بكل ما تعنيه الكلمة؛ تصنف مواطنيها الذين لا يوافقون على أيديولوجيتها تصنيفا يعادل معسكرات الإعتقال عندما يكونون «أميين- غوييم» وتضعهم تحت رقابة خاصة إذا كانوا يهودا. ولهذا، لا يستطيع يهودي أو أمي أن يستقر في الدولة الصهيونية ما لم يناصر أيديولوجيتها العنصرية. إن الإختلاف في الرأي مع الأيديولوجية الحاكمة قد يُسمح به لتضليل المراقب الخارجي وإقناعه بأن الدولة حرة ديمقراطية. لكن هذه الإختلافات المسموحة لا تتطرق إلى الأساسيات بل تقتصر على ما هو عارض أو ما يخدم استراتيجيا. فالقضية الأساسية للصهيونية لا يمكن أبدا التشكيك بها من قبل الذين يعيشون في ظل هيمنتها. لهذا كانت سياسة الدولة الصهيونية بالضرورة سياسة انعزالية تحجب عن شعبها كلمة الله التي تهدد عقيدتها الأساسية.

كشف الظلم عن اليهود

يطالب الإسلام المؤمنين به كما يطالب مؤسساته بنشر كلمة الله بين كل بني الإنسان. إنه لا يعترف بسلطة دولة تحجب مواطنيها عن كلمة الله. والحق أن الإسلام يستطيع أن يبلغ كلمة الله لكنه لا يستطيع أن يفرض الإيمان بها. أما حين تحرم كلمة الله أو تقام الحواجز في وجه تبليغها فإن دولة الإسلام تجد نفسها مضطرة إلى مواجهة السلطة التي أقامت هذه الحواجز ووضع حد لها. إن إغلاق أي أذن، إلا بمحض إرادة صاحبها هو ظلم فادح وإثم يقترف، لا بحق الفرد وإنما بحق الإنسانية كلها، وحق الله. ومثلما يستيقظ ضمير الإنسانية وينهض لإدانة النظام الذي يعمد إلى تجويع مواطنيه حتى الموت فإن ضمير الإسلام يستيقظ وينهض ليدين ويطالب بمقاومة أي نظام يعمد إلى تجويع روح مواطنية وإماتة أحاسيسهم إلى الدليل العقلي والواجب الأخلاقي والديني، أو بكلمة موجزة: لاهانتهم وتجريدهم من إنسانيتهم باعتبارهم مخلوقات الله.

وإذن فإن الدولة الإسلامية لا تتجاوز شرعيتها حين تتخطى حدودها وتعلن الجهاد المقدس على مثل هذه الدولة الصهيونية حيثما أقامت بيتها وسجنت اتباعها فيه. إن هذا الواجب يستمد من طبيعة القانون الأخلاقي نفسه. ومادام المقصود هنا بالقانون الأخلاقي هو الشامل المستند إلى أولية الحس القيمي في فطرة الناس جميعا، وإلى العقل، وإلى تراث الحكمة عند البشر فإن الإسلام يعتبر كل تقييد لشمول القانون الأخلاقي منافيا لطبيعة الأخلاق. ولا شك في أن بعض التقييدات لبعض قوانين الأخلاق ملزمة جائزة إذا وضعت بهدف تحقيق قانون أخلاقي أعلى. مثل هذه التقييدات في معظمها ذات طبيعة عقلانية، نقدية، ومشرعة على الأدلة



الكنيس اليهودي في العالم الإسلامي مرآة عمرانية للمساجد
The synagogues of the Muslim World reflect contemporary mosque design,
Topkapi Saray Library, Istanbul. من

المضادة ومدعومة بتراث الحكمة عند البشر. أما حين يكون التقييد استبداديا يستند إلى العاطفة و «التجربة الرومانسية» ويعارض جوهر الحكمة الأخلاقية فيجب أن لا يكون ملزما. إن الإحسان وحب الجار يستلزم تعميم ما تراه الأخلاق خيرا أسمى على كل البشر. ومثلما أن عدم إعلام الجار في الشقة المجاورة بنار شبت في المبنى خطيئة متعمدة فما أحرى وصف حجب الخير الأسمى عنه عمدا وهو المعنى النهائي لحياة الإنسان ومصيره في النعيم أو الجحيم بأنه خطيئة أعظم.

ولكن، إذا خالفت الدولة الصهيونية طبيعتها وفتحت حدودها وسمحت لمواطنيها بسماع كلمة الله فإن الدولة الإسلامية لن تواجهها بشيء إن واجب رفع الظلم كما يأمر به الإسلام يحصر في نطاق الظلم و في تقديم البديل الأخلاقي العادل للمعانين من الظلم ولمقترفيه جميعا. هذا هو معنى الآيات القرآنية «لا إكراه في الدين» «وما على الرسول إلى البلاغ المبين» (القرآن: ٢:٥٦؛ ٥:١٠٣؛ ١٣:٤٢؛ ٨٢:٦١ وغيرها». وهذا لا يعني التسامح مع الإنعزالية ولا يتضمن أي نوع من النسبية القيمية، بل يعني أن إصرار المظلومين والظالمين على ما هم عليه برغم تبليغهم كلمة الله لا يتطلب من المسلم أكثر من تبليغهم كلمة الله وتحذير الإنسانية من أمثالهم. وبما أن دعوة المسلم تتم في إطار الأخلاق فإنها تضطره إلى الإقتصار على عرض قضيته وإسماعها، لا <فرض> قبولها. إن قبولها بحرية تلقائية هو القيمة الأخلاقية التي ينشدها المسلم. هذه القيمة الأخلاقية هي التي تتضمن القبول الحر للقيمة وقبول ما يجب فعله. ومثل هذا الحصر ينطبق على دولة صهيونية تقام فوق جزيرة معزولة وغير إسلامية، لكنه لا ينطبق على دولة إسرائيل الصهيونية المتهمة بظلم اليهود وظلم الفلسطينيين وكل العرب. في هذه الحال يصبح المطلب الإسلامي هو الجهاد لوضع حد للظلم القائم نهائيا وإزالة هذا الظلم الذي اقترفته بنفسها أو ارتكبه البريطانيون نيابة عنها منذ إعلان وعد بلفور.

الإسلام والمشكلة اليهودية: الوجه السلبي

وأخيرا نستطيع السؤال: ما يقوله الإسلام في المشكلة اليهودية نفسها، وهي المشكلة التي كانت الصهيونية محاولة لحلها؟ وإذا كانت الصهيونية عقيدة فاسدة وكان يجب تفكيك الدولة الصهيونية بسبب ظلمها فماذا ينبغي عمله للمشكلة التي زعمت الصهيونية ودولتها أنهما الحل لها؟

ا - عجز الصهيونية عن توفير الأمن:

أول حقيقة لا بد من مواجهتها هي أن الصهيونية لم تقدم أي حل للمشكلة التي جاءت لحلها. إن غالبية اليهود لم يقبلوا دعوتها باقتلاع أنفسهم والهجرة إلى

فلسطين. ومايزال سوادهم الأكبر يعيش خارج إسرائيل ويميل إلى الإستمرار في ذلك مستقبلا. إن في مدينة نيويورك وحدها يهودا أكثر مما في إسرائيل. وعلى الرغم من أن عدد اليهود المقيمين في أوروبا قد تدنى أثناء الحرب الثانية وبعدها تدنيا كبيرا فإن أعدادهم في ازدياد، من جديد. لا هؤلاء ولا إخوة دينهم في الإتحاد السوفياتي أو الولايات المتحدة أصبحوا محصنين ضد الإضطهاد. بل الواقع أن نجاح الصهيونية وإنشاء دولتها، إسرائيل، أدنى هذا الإضطهاد إليهم ولم يبعده عنهم.

وضعت الصهيونية علامة استفهام مخيفة حول الولاء الوطني لكل يهودي في مختلف أنحاء العالم. وباصرارها على أن اليهودية دين وسياسة وعرق ووطن، كل أولئك، فإن الصهيونية جعلت من المستحيل على اليهودي أن يعتبر نفسه يهوديا من غير أن يثير الشبهات لدى الساهرين على الدولة الوطنية التي يواطن فيها. إن الدعاوى الطنانة التي تطلقها الصهيونية في صحافة العالم المرتهنة لها وزعمها بأنها حامية حمى اليهود في كل مكان، وعجرفتها البهلوانية في الطلب بتسليم أو الخطف المسلح لأعداء اليهود وأعداء الصهيونية لمحاكمتهم في دولتها أثار استياء عالميا وامتعاضا قد ينفجر يوما ما ضد المذنب وضد البرىء.

واكتسبت الصهيونية، في فلسطين نفسها بشكل خاص، عداوة الفلسطينيين العميقة وعداوة كل العرب والمسلمين من حولهم. إن العداوة التي تكنها الجماهير الإسلامية للصهيونية وحاميها الحالي: الولايات المتحدة قد تفجرت غضبا في مناطق نائية مثل جاكرتا ومانيلا وكوالالامپور. وعلى الرغم من تنازعهم وتفرق ذات بينهم وغير ذلك من الوهن والضعف الذي أصابهم فإن العالم العربي ومن ورائه العالم الإسلامي يقف غاضبا مخاصما في انتظار الفرصة المناسبة للحديث مع الصهيونية باللغة التي تفهمها. وإن التساؤل الدائم يبقى عما إذا كان التغيير في الوضع الدولي سيزج بيهود العالم في هولوكست جديد خاصة وأنهم استخدموا قوتهم استخداما تعسفيا جائرا بعد الحرب الثانية مما كشف عن سخام نفوسهم تجاه الإنسانية.

إن الصهيونية لم تكتف بالمساهمة في رسم هذا الواقع المؤلم بل إنها مسؤولة عنها. كيف يمكن القول إذن أنها نجحت في توفير الأمن لليهودي؟ حتى في الصميم الصهيوني مايزال اليهودي في إسرائيل يقعي وراء غيهب السلاح ضاربا حوله الأسلاك المكهربة والألغام وأنواع الأسلحة المختلفة لعله يحول دون مذبحة يعلم يقينا أنها قادمة، عاجلا أو آجلا. إن وجوده الفعلي ليس إلا إسبرطية منظمة تستمد حياتها مما تجود عليها به الإمبريالية الدولية والإستعمار. بذلك فإن إسرائيل، هذا الإنجاز الأكبر للصهيونية، هي أكبر إخفاق لها. ومايزال أساس وجود الدولة

الصهيونية، في التحليل النهائي، نزوة عابرة في السياسة الدولية. لقد بنت الصهيونية قلعتها على رمال متحركة.

٣- عجز الصهيونية عن وقف الإستيعاب

يفترض في الصهيونية أنها حل لمشلكة الإستيعاب assimilation. والإستيعاب، كما ينبغي لنا أن نتذكر، كان من مشكلات حياة اليهود في أوروپا المسيحية. إن اليهود في باقي المملكة المسيحية تعاطفوا مع النظرة الصهيونية وتبنوها (دون رغبة في الهجرة إلى فلسطين) لأنهم شعروا أن مشكلة اليهود الأوروپيين هي مشكلتهم. وكان اليهودي المتدين يجد في حرم الجامعات الأميركية حيث تلقت معظم الإنتلجنسيا اليهودية تدريبها «منطقة كارثية» لليهودية. إن قادة المستقبل من هؤلاء اليهود معلمنون مثل زملائهم المسيحيين. صحيح أنهم يملكون نزعة عرقية يتمركزون حولها، لكن أفئدتهم وعقولهم خواء من الإيمان بالله، والوحي، وحقيقة القانون الأخلاقي المطلقة، ومن الأمانة الإنسانية النهائية، ويوم القيامة. هذه العلمانية تضرب جذورها في الدولة الصهيونية طولا وعرضا، ما خلا الجيل القديم الذي هاجر من العالم الإسلامي. وهذا ما يجعل الزعم بأن اليهودية في هذه الدولة هي الكل في الكل زعما باطلا مضحكا.

إن الصهيونية هي التي شجعت مثل هذه العلمانية بين اليهود بالتأكيد. لقد سخرت من إيمان اليهود السلفيين (الارثودكس) بالإحياء في العالم الآخر وبالتنزيل السماوي، وأنكرت طبيعة البعث الروحية ونادت ببعث المملكة في عقارات وحجارة ومتفجرات. لقد استتربت الله واستأرضته بإصرارها على أن اليهودي لا يكون يهوديا إلا في فلسطين. مرددة قول «محرر» العهد القديم الذي أراد أن يمدح داوود فقطع الرأي بأن الله لا يعبد إلا في عاصمة داوود السياسية، القدس (المزامير ١٣٢: ١٣-١٧؛ الملوك الثاني ٥: ٨-١٩). وأخيرا فإن الصهيونية هي التي أحلت الشعور العرقي محل الإيمان بالله كمصدر للخير الأسمى، وهزأت بكل قوانين الأخلاق في تعاملها مع الذين وقفوا في وجهها مهما كان إيمانهم، وسخرت منها سخرية مرة، مما أشاع الشك بين يهود العالم.

لقد نال يهود العالم الإسلامي الذين حملوا معهم بقايا الإيمان بالله أعظم قسط من الإزدراء والإحتقار بعد العرب. إن الهدف الواضح للدولة الصهيونية هو صهينة يهود الشرق. وهذا، عمليا، يعني تغريبهم، لقولبة تفكيرهم في قوالب غربية يختفى منها الله نهائيا. وفعلا فإن الصهاينة يتباهون بأن إسرائيل كيان غربي، وغرسة غربية، وواحة غربية في صحراء إسلامية، وثقافة غربية قائمة على العلمانية والشك والمادية والعدمية التي تشكل الحرز الحريز للدولة الصهيونية.

٣- عجز الصهيونية عن استزهار اليهودية

هل نجحت الصهيونية في تمكين اليهودية من تحقيق نفسها فكرا، وفلسفة، ولاهوتا، وعلوما، وفنونا أدبية، وفنونا بصرية، وموسيقا، وفعلا، وبرا وتقوى؟

إن الحقيقة المؤلمة أن الصهيونية لم تلهم أيا من هذه المحاولات، فمايزال العالم الأكاديمي إلى اليوم لا يعرف شيئا عن علوم اجتماع يهودية، ولا عن إنسانيات يهودية، ومايزال اليهود الصهاينة في مجال الفكر يحذون حذو الغرب في كل الحقول . وفعلا فإن النظرية الصهيونية نفسها تشكلت باصطلاحات هيغلية. بل إن دراسات «العهد القديم» نفسها أسلكت قيادها للدراسات الغربية. إنه ليس هناك من تناقض أكبر من التناقض الذي يعيشه الدارس اليهودي الحديث فيما هو يبني الأنواع المختلفة من المزاعم اليهودية والإدعاءات الصهيونية انطلاقا من العقيدة المسيحية الغربية والفهم المسيحي لدور أجداده في الـ heilsgeschicht أو وفق التفسير الهيجلي أو الماركسي للتاريخ.

هذا صحيح أيضا في حقول الفكر الأخرى، فجامعات إسرائيل وكلياتها لا تعرف حتى الآن علم اجتماع يهوديا، أو انثروبولوجيا يهودية، أو فلسفة، أو علم سياسة، أو اقتصاد. فذلك كله يتلقاه الطالب ويكتبه المثقفون اليهود داخل حلقة التقليد الغربي.

ومايزال الإبداع اليهودي، في مجال الفن، غربيا تماما. إن اسرائيل الدولة ذات السيادة، حيث ينبغي للعبقرية اليهودية أن تزدهر، لا تعرف حتى الآن، موسيقا ولا رقصا ولا نحتا ولا رسما ولا هندسة ليست غربية. وما أحضره اليهود معهم من العالم العربي أو من أوروبا الشرقية، أو من البلقان، أو من شمال أوروبا وغربها، أو من أميركا، كل ذلك تم تلفيقه ووصفه بأنه «يهودي». إن العنصر الوحيد غير الغربي، إذا كان لذلك من وجود، هو ما أخذوه من العالم العربي والفلسطينيين. وهو قليل جدا بسبب كراهيتهم وازدرائهم للعرب. وعندما يكون للعمل الفني مضمون وهدف يهودي، مثل أعمال شاغال Chagall في الرسم، أو إرنست بلوخ Ernest Bloch في الموسيقى فإن يهوديته تافهة (واليهودية في النهاية، بميزان هذه الرومانسية المعيار الجمالي الحاسم)، وليس فيها من اليهودية أكثر مما هنالك من إسلام في شهرزاد لريمسكي كورساكوف Rimsky Korsakov وفي إلسيراغيليو Il Seraglio لموزارت. ولا حاجة لذكر أن الصهاينة يبيعون الفلافل والحلاوة والخبز بوصفها مأكولات إسرائيلية، ويبيعون مطرزات الفلاحين العرب على أساس أنها أزياء إسرائيلية، والمجوهرات الفلسطينية وفنون الديكور باعتبارها صناعة يدوية إسرائيلية.

بذلك، كانت الصهيونية في عالم الثقافة عاجزة مثلما هي في عالم السياسة. إنها لم تستطع أن تحقق هدفها في أي حقل، لأنها كانت في تناقض دائم مع نفسها. ففي مجال السياسة أرادت إنقاذ اليهود من الإضطهاد بممارسة الإضطهاد، ومن اللصوصية بالنهب، ومن معاناة الظلم بارتكابه. وفي مجال الثقافة عملت على تهويد اليهودي بتغريبه وجعله دمية يقلد الغرب في كل مسعى ابتداء من العسكرية وانتهاء بالموسيقا. ولو ذهبنا أبعد من ذلك فسألنا: لماذا تجشمت الصهيونية عناء التناقض مع نفسها لكان الجواب أن الصهيونية ليست إلا وباء رومانسيا انتقل بالعدوى من السيد (الأوروبي) إلى الخادم المريض (اليهودي الأوروبي) إنه من طبيعة ذلك الوباء الأوروبي الذي يقوم على كراهية كل ما ليس أوروبيا، ولاسيما الساميين الذين كانت أوروبا في حرب خاسرة معهم منذ ألكسندر الكبير.

بهذا الموقف الصهيوني يشمئز الصهيوني من كل ما اشمأزت منه أوروبا، وخاصة من كل ما هو سامي. إنه في عقله اللاواعي الموبوء بالرومانسية الأوروبية إنما يكره نفسه هو اليهودي، السامي، غير الأوروبي. إن الصهيوني هنا يتقمص الأوروبي الرومانسي في أبشع حالاته في نظرته إلى الفلسطيني الكائن الذي تمثل كل خلية فيه -بسبب أصله وتقاليده وعلاقته بتراب فلسطين واكتنازه بالتاريخ السامي- زبدة السامية والعبرانية. ومما زاد هذا الخبل سوءا هو هذا التماهي الغربي المسيحي الرومانتيكي الدائم بين عيسى <عليه السلام> والعالم الذي عاش فيه وبين الفلسطيني العربي، والأسرة الفلسطينية، والقرية والريف والعادات الفلسطينية اليوم. ولقد تعلم اليهودي هذا الدرس من أوروبا الرومانتيكية المسيحية، واعتقد به كأوروبي. إن الفلسطيني العربي هو ما أراده وابتغاه، وهو أيضا ما كره أن يكونه.

الإسلام والمشكلة اليهودية: الوجه الإيجابي

إذا كانت الصهيونية قد برهنت على أنها حل تعيس بائس لمشكلة الوجود اليهودي في أوروبا المسيحية، فماهو البديل؟ إن القانون الإسلامي الذي يتطلب من المسلم أن يمضي إلى آخر الأرض ليضع حدا للظلم يجب أن ينطبق على الأميين كما ينطبق على اليهود الذين يعانون من الظلم. هل ينتاب عقل المسلم أدنى شك في أن اليهودي عانى من الظلم على أيدي مسيحيي الغرب؟

ا- مسالة الأمن

إن الجواب حاسم بات. من المؤكد أن اليهودي كان ضحية الظلم في الغرب. ومما لا ريب فيه أن المسلم مأمور من الله بأن يهب لإنقاذه ورفع العذاب عنه ومساعدته على تحقيق حريته وأمنه وسلامه. ولهذا فليس - في منظار الإسلام-

مثقال ذرة من شك في أن عالم الإسلام ملزم دينيا بأن يدافع عن القضية اليهودية ضد العالم المسيحي، وأن يبقى مرابطا مادامت هناك حاجة إلى المرابطة. وفعلا فإن تبني قضية المستضعفين كانت من الملامح الأساسية للصورة الإسلامية في مكة والمدينة. وفي العالم الإسلامي وأوروبا. ولهذا فإن يهود دمشق وإسبانيا والقسطنطينية والبلقان ووسط أوروبا ساعدوا المسلمين في فتوح هذه البلدان. وكان اليهود أنفسهم على قناعة بأن احتضان الإسلام وأتباعه للعدالة كان حقيقيا.



اليهودي المدلل في العالم الإسلامي

Jews of the Muslim world attained positions of wealth and influence in many fields– finance, trade and the professions. This coloured etching (above) dating from 1568, bears witness to the solid prosperity of Jewish doctors

من British Library, London.

ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لوقف عذاب اليهود في العالم الحديث؟

بعد الحرب الثانية وهزيمة النازية والفاشية، حقق يهود الغرب عددا من

المكاسب في أوروپا وأميركا. اليوم، ليس في أوروپا وأميركا بلد لا يعطي مواطنيه اليهود حرية العبادة والعمل والإنتخاب والترشيح لأي منصب عام. كذلك ليس هناك بلد لا يولي إسرائيل، الدولة الصهيونية، احتراما أكبر من حجمها وأهميتها في العالم. فمادام أن حافر الصهيونية وغاياتها قد وقع على حافر الإمبريالية الغربية والإستعمار فإن الدولة الصغيرة أصبحت كبيرة بارتباطها مع الولايات المتحدة وأوروپا الغربية. لكن هذا النفوذ الواسع ليس إلا خداعا موقتا، فرياح السياسة تتحول فجأة ومن غير سبب واضح. إن بريطانيا مثلا غيرت اتجاهها جذريا بعد ١٩٧٣، وأنهت فرنسا من بعد دوغول الإستعمار الفرنسي للجزائر، وأصلحت ذات بينها مع العالم العربي. والواقع أن النفوذ الواسع للدولة الصهيونية واليهود بشكل عام والذي اعتصر حتى آخر قطرة ممكنة إنما يخفي وراءه مقتا متعاظما وضيقا ونفاد صبر ربما ينفجر مع أول أزمة اقتصادية أو سياسية.

ثم إن المركزية العرقية ما تزال طاغية في الغرب، وقد ازدهرت بسبب القوى الرومانسية التي تعمر روح الغرب وبسبب نجاح الصهيونية أيضا تلك القضية المحيرة للخصوصية العرقية. وبرغم ذلك، فما أن تنفجر هذه المركزية العرقية حتى يصبح يهود الغرب، وصهاينتهم بشكل خاص، أول ضحية، وأول قربان وصلاة. إن الأقليات العرقية الأخرى في الغرب لا يشكلون هدفا لأنهم من طبقة الخدم. أما اليهود فليسوا كذلك. إنهم أرباب المهن والتجارة والمال والإتصالات والفنون، وهم يقفون عمليا على جبهة الأهداف المقصودة في كل مكان من العالم الغربي.

والصهاينة بذلك، على حق في زعمهم أن أمن اليهود لا يمكن ضمانه في الغرب على المدى البعيد. وإنها ‹هذه المرحلة› لفاصلة في تاريخ الغرب بين موجة عداء للسامية وموجة أخرى. أما الزعم الآخر للصهيونية حول مستقبل اليهودية في الغرب فإنه أحق وأصدق؛ ذلك الزعم القائل بأن أمن اليهود حيثما كان وحين يتوفر فإنه سينتهي بانطفاء جذوة اليهود وفساد وجدانهم، وباستيعابهم في العالم المسيحي عبر الزواج أو عبر الثقافة. وهذا هو الداء الأشد عضالا ومكرا. إنه هو الذي أغرى الكثيرين من يهود الغرب باعتناق الصهيونية. أما حل المشكلة اليهودية فلا يمكن أن يبقى تحت رحمة التسامح الغربي، ولا بمجرد اجتثاث معاداة السامية الغربية. هنالك حاجة إلى ما هو أكثر. وهذا «الأكثر» هو الذي دعا تيودور هرتزل إلى افتراء الحل في دولة يهودية ذات سيادة. ولقد كان هذا الحل خطأ مأساويا وإن كان تقويمه للمشكلة صحيحا.

٣- الحق في الهجرة إلى العالم الإسلامي

يقدم الإسلام حلا مثاليا للمشكلة اليهودية التي أقضت مضجع اليهود

والغرب ألفي عام. ويقدم هذا الحل ليهود العالم الحق في أن يسكنوا حيث يشاءون، مواطنين أحرارا، في الدولة التي يرغبون فيها. أما أولئك الذي يشعرون بسعادة حيثما يعيشون، ويرغبون في أن يستمروا في العيش هناك فيجب أن يخولوا ذلك الحق بموجب اتفاقية دولية. أما اليهود الذين يرغبون في الهجرة من الغرب فيجب أن يلقوا ترحيبا بهم في العالم الإسلامي. وإذا كانت الأواصر الدينية تحسن في عيونهم مناطق من العالم الإسلامي مرتبطة بتاريخهم -مصر، وادي الرافدين- فيجب أن يخولوا ذلك بفضل احترام الإسلام لأنبياء الله وفضل العاطفة والمحبة المكنونة لأولئك الذين يحترمون الشعائر النبوية والأماكن التي تؤدي رسالتها السماوية.

حول هذه المسألة الخاصة بهجرة اليهود، يقدم الإسلام لليهود أكثر مما قدمته لهم الصهيونية. الصهيونية تريد فلسطين فقط. أما الإسلام فيفتح بوابات كل العالم الإسلامي وقلاع العالم العربي ومزيدا من ذلك: أراضي الهلال الخصيب. والهجرة لا تعني، بالطبيعة، مصادرة الأراضي أو ترحيل الآخرين ونقلهم، كما لا تعني الإستيلاء على السلطة أو تحويلها إلى دولة يهودية على الطريقة الألمانية أو الفرنسية. لكن هذا يقتضي أن تكون هناك دولة إسلامية تضم هذه الأراضي، دولة إسلامية دستورها القرآن، وقانونها الشريعة، وجمهورها يضم أقلية غير إسلامية. هذه الدولة الإسلامية التي تمتد من شواطىء الأطلسي إلى حوض الملايو مجبرة على فتح بواباتها لأي مهاجر يهودي يسافر إليها. إن مثل هذه الدولة الإسلامية هي ملاذ يهود العالم وحامية حمى النبوة وشعبها ضد كل اعتداء خارجي. إنها دولة عالمية ذات عمق «جغراسياسي» لا نهائي ومصادر بشرية وجغرافية لا تنضب. إنها تنعم بالحياة وأيديولوجية العالم التي تؤكد أن للإسلام تاريخا طويلا من المجابهة مع العالم، كما تنعم بأغنى حضارة ومدنية. إن هذه الدولة الإسلامية قادرة على المنافسة على المسرح العالمي وتملك القدرة اللازمة لذلك.

أمام مثل هذه الدولة الإسلامية تصبح الدولة الإسرائيلية التي يقدمها الصهاينة ندا هزيلا، فهي تتضمن بضعة آلاف كيلومترات مربعة، وهي شظية من الأرض بثلاثة ملايين نسمة. صحيح أنها مسلحة حتى الأسنان بأحدث الأسلحة وأعقدها، ولكنها تعتمد على عضلاتها العسكرية وعلى قوتها الأساسي الذي تقدمه لها الإمبريالية الغربية التي قد تغير اتجاهها بين لحظة ولحظة. أكثر من ذلك: إنها محاطة بجدران من الإمتعاض والكراهية التي تعمر صدور مائة وخمسين مليون عربي ومليار مسلم ينتظرون التغيير المناسب في العلاقات الدولية للإنقضاض عليها.

إذا أراد العالم اليهودي، أو عدد كبير منه، أو أراد المواطنون اليهود في إسرائيل أن يعيشوا في ظل دولة إسلامية فكيف يمكن لهم أن يعيشوا في انسجام مع

اليهودية؟ كيف يمكن للعبقرية اليهودية أن تعطى الفرصة للإزدهار والنجاح.

٣- الحق في السلام

أول ما تحتاج إليه الثقافة، أو الحضارة أو الدين، أو أي جماعة بشرية للإزدهار والنجاح هو السلام. إن التأكيد على أن الإنسان في أمان على حياته وملكه من أهم مستلزمات العمل العقلي البناء المتواصل. فبدون ذلك لن يستطيع إنسان على وجه الأرض أن ينعم بمذاق الحقيقة ومشيئتها ، لا ولا بالحق والجمال. صحيح أن نيتشه وتريتشكه Treitschke يريان أن الحرب والخطر يصقلان النفس ويورثان المثالية، ولكن الحقيقة أيضا أنهما لا يدعمان أي قيمة دعما طويل الأمد. إن اسبارطة واليابان الإمبريالية وألمانيا النازية لم يتمكنوا من فعل ذلك برغم الشروط التي احتازوها والتي كانت أفضل مما توفر للدولة الصهيونية من شروط. ومثل هذا السلام الدائم لا يمكن توفيره في أي مكان من العالم إلا بالإسلام وظل سلطانه السياسي. إن علاقة الإسلام باليهودية تقوم على التعاطف لا التطابق، فالإسلام الذي يكرم أنبياء اليهود ويحترمهم باعتبارهم أنبياء الله ويجل الوحي العبراني باعتباره وحي الله إنما يقدم أفضل ضمانة. هذه أمة من مليار نفس ترفع راية هذا الإيمان وتجعله عنصرا أساسيا جوهريا من ديانتها ووعيها لله ولنفسها والعالم. في أيام محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه؛ كانت أمة الإسلام تؤمن تماما بأن الله هو حامي اليهود وغير المسلمين إذا جنحوا إلى السلم مع الدولة الإسلامية.

The Andalusian poet-philosopher, Yehuda ba-Levi, had a profound influence on 12th-century Jewish thinking. This manuscript fragment in his own hand, shows that he wrote in Arabic, using Hebrew characters.

ثقافة يهودية مزدهرة في ظل الإسلام



والحق أن في الإيمان والقانون الإسلامي ضمانا حتى ضد حكام مسلمين قد يميلون إلى استغلال الذمي أو الإعتداء على معاهدين عاهدوا على السلام في ذمة الله. وهناك أيضا ضمانة التاريخ المجرب. فباستثناء فاصلة قصيرة عانى فيها المسلمون على أيدي حكام فاسدين أكثر مما عانى اليهود أو المسيحيون، فإن تاريخ التسامح الإسلامي والتعايش مع اليهودية والمسيحية ناصع البياض. إن سجلاته، على مدى أربعة عشر قرنا من حياته لا تشوبها شائبة. أبدا لم تعبر الأمة عن نفسها ولم تتصور نفسها وأمانتها وماضيها ومستقبلها وهي تمحو غير المسلمين من حياضها.

إن الضمانة التي يقدمها الإسلام لليهود هي أفضل ضمانة، لأنها أبدية، ولأنها الأنجع والأنجح. فما نصت الدساتير عليه يمكن تعديله، فالأمة التي وافقت على دستور بغالبية ٥١ أو ٦٦ بالمئة، تستطيع أن تصوت على ما يناقضه. لكن حين يكون القانون تنزيل الله وإرادته وأمره فليس هناك سبيل إلى تغييره أبدا. حتى الثقافة الوطنية عرضة للتغير، وهي تتزيا على غرار عالم الموضة والأزياء أما الدين الذي أقام عمارة الوعي لدى الغالبية العظمى لمليار مسلم فإنه لا يتغير.

٤- حق تقرير المصير بالتوراة

قبل التحول عن مسألة أمن اليهود في ظل الإسلام لابد من التعرض لمشكلة أخرى. أليس من الضروري للشعور بالسلام أن يتمتع اليهود بسيادة وطنية كما هي الحال في البلدان الأوربية؟ لا! إن الشعور بالسيادة الوطنية ليس إلا تطورا جديدا

The handwriting of Moses Maimonides in a mixture of Hebrew and Arabic. Maimonides (1135-1240), the greatest Jewish philosopher of medieval times was a product of the faith and law of Islam.
.. وفلسفة يهودية مزدهرة في ظل الإسلام



حتى في الغرب. إنه ثمرة المركزية العرقية والوطنية السياسية وثمرة الرومانسية الأوروپية في القرنين الأخيرين.. لقد عاش الأوروپيون قرونا طويلة بدونهما. فالولاء لله، والكنيسة، والجماعة الإنسانية، والملك والأمير لم يكن يتطلب ذلك. إن السيادة الوطنية هي العنصر الثالث المكون للدولة بعد الشعب وقطعة من الأرض مرسومة الحدود. السيادة مفهوم مشوش غائم تم افتراضه لكي يلحم الشعب والأرض في وحدة تصوفية، وعلى الدقة: لإبعاد كل العناصر الأخرى. وكان المقصود منه، عند ظهوره في أوروپا، إبعاد سلطة الكنيسة عن قضايا الناس. وما أن ذوى سلطان الكنيسة حتى صار المقصود منه إبعاد الأخلاق المسيحية وقيمها عن القضايا العامة. إنه لم يكن لازما ولا مطلوبا من قبل الوطنيين عندما تتعلق القضية بحياة الناس العامة. إن وظيفته هي استزهار صوفية الأمة كما تصوره فستل دو كولانج Fustel de Coulanges في القرن الماضي.

ومع هذا، فهناك حاجة إلى السيادة في صميم الحياة العامة. والإسلام يمنحها لليهود وغيرهم من الجماعات غير الإسلامية بدون تحفظ. وهي هنا تعني حق التوراة في أن تضطلع بدور ملموس وحق اليهود في حرية تطبيق قانون الله. والدولة الغربية الوطنية الحديثة تنكر هذا الحق على المواطنين اليهود برغم كل التعهدات بحق الحياة والتملك والسعي وراء السعادة التي يضمنها الدستور لكل المواطنين بالتساوي.

وفي مجال الحياة الشخصية الملموسة، لا ريب في أن الإسلام يعطي لغير المسلمين كل الحق في تقرير حياتهم كما يرون ذلك مناسبا لهم. إنه لا يكتفي بترخيص ذلك لهم بل يسألهم أن يعيشوا وفقا لقانونهم. ولهذا السبب فإنه يعتبرهم أمة مختلفة ومستقلة عن المسلمين وعن كل من هم ليسوا يهودا، ويتمتعون بتقاليدهم ومؤسساتهم. إنه يسأل اليهود أن يقيموا قضاءهم الرباني ويضع كل قوة تنفيذ ذلك بين أيديهم. إن الشريعة، وهي قانون الإسلام، تتطلب من كل اليهود الخضوع لسلطة القانون اليهودي كما تفسره المحكمة الربانية، وتعتبر أي عصيان أو استهانة بالمحكمة الربانية عصيانا على الدولة الإسلامية نفسها كما هو الحال مع أي تصرف يقوم به المسلم تجاه القضاء المسلم.

إضافة إلى ذلك، إن كل أخلاق الدولة والبلاد والسكان وثقافتهم تؤكد على قيمة الدين والتقوى وسبل الله وعلى الفعل الخلقي والصالح للأمة -مجتمعا وجماعة- باعتبار ذلك إجماعا عقليا (رؤيا) والفؤاد (ملكة) والساعد (عمل)، وذلك في سبيل الله، تحقيقا للإخوة الإنسانية الشاملة في ظل قانون الأخلاق. ومثل هذا المناخ هو اللازم لليهود حتى يعربوا عن مشاعرهم واخلاصهم ليهوديتهم وما أوحي إلى موسى وعهد إلى ابراهيم. إن المناخ الذي يوفره الإسلام موائم تماما. أما ما يقدمه الغرب

المسيحي العلماني ففيه عداء شديد لليهودية وكأن قدر ديانة موسى أن تزهر وتينع في ظل الإسلام وبالتعاون والتواد مع المسلمين أو أن تنحل في ثقافة غربية علمانية.

حيثما كانت القضية قضية فرد يهودي أو أشخاص يهود فإنها يجب أن لا تعرض إلا على محكمة يهودية ربانية تحتكم إلى فهمها الخاص للتوراة والشريعة والتقليد اليهودي. ومهما كان الحكم فإن المسلمين والدولة الإسلامية ملزمون بالقانون ويذعنون له ويسهرون على تنفيذه مادام لهم السلطان ومادامت السلطة التنفيذية في أيديهم. وحيثما كان في القضية طرفان: يهودي وغير يهودي، فإن الإسلام يتطلب أن يعامل كل طرف بحسب قانونه. أما حين يتعارض القانونان فإن الإسلام يتطلب من الدولة التدخل وتسوية الخلاف إن هذه التسوية التي تضطلع بها الدولة ليست اعتباطية أو نزوائية، ولا بد لها من الإستناد على قاعدة المصلحة؛ مصلحة الأطراف المعنية أولا ومصلحة الأمتين من ورائهما. هذه قاعدة عامة في الفقه الإسلامي وتصلح أساسا شرعيا من أجل تسوية أعمق الخلافات.

حتى الجريمة في ظل القانون الإسلامي يمكن ديتها. إن حكم التحكيم قابل دائما للإستئناف إلى محكمة أعلى. وفوق المحكمة العليا هناك قانون الله المشرع للمراجعة والتنفيذ من قبل أي كان، سواء ضد السلطة أو ضد الخليفة نفسه.

٥- الدفاع عن الدولة الإسلامية

المكان الوحيد الذي أزيح سلطانه عن كاهل الجماعة الذمية هو قضايا الحرب والسلام. هذا المجال الذي تتفرد به الدولة الإسلامية التي يقوم وجودها على بناء السلام وتبليغ كلمة الله. إن هذا الواجب يقتضي الدفاع عن دار الإسلام، أي عن أمة الإسلام والجماعات التي دخلت في سلم معها من غير المسلمين. ومادامت دولة الإسلام مؤلفة من اتحاد دول- الجماعات فإنه ليس من حق دولة-جماعة واحدة أن تضطلع بمسؤولية السياسة الخارجية والسلام والحرب، وأن تكون الدولة الإتحادية هي المعنية بذلك. هناك خلافان أساسيان بين دولة إتحادية مثل الدولة الإسلامية ودولة مثل الولايات المتحدة وسويسرا. الأول، أن مقومات دولة مثل سويسرا هي مقومات دولة صغيرة أساسها الأرض بينما تقوم في الدولة الإسلامية على أساس إنساني في الجماعة. بذلك فالأولوية هنا للإنسان لا العقارات. والثاني أن القانون في الدولة الإتحادية الغربية هو قانون وضعي بينما القانون في الدولة الإسلامية هو ما شرعه الله لكل الأزمان.

الحل الإسلامي والوضع الراهن في العالم العربي

وأخيرا، فربما يسأل: كيف سيؤثر تطبيق الحل الإسلامي على الحالة الراهنة

في الشرق الأوسط؟

أولا، إن الدول العربية في الشرق الأوسط يجب أن تتحول من «كاريكاتور» الدولة الوطنية الغربية إلى دولة واحدة إسلامية متحدة. إن الدول العربية من خلق الإستعمار الغربي بكل ما تعنيه الكلمة، ويجب أن تزال وتتعارف شعوبها في دولة إسلامية. إن قوانينها التي هي بمعظمها من تركة الإستعمار الغربي لابد من نبذها واستبدال الشريعة بها. ولابد للدولة التي تشكلت من هذا الإتحاد أن تمحو كل الحدود فيما بينها، وأن تولي الإتحاد كل دفاعاتها وسياساتها الخارجية الفردية. بهذا وحده يستطيع مسلمو الشرق الأوسط أن يتهيأوا لتطبيق الحل الإسلامي لمشكلة إسرائيل.

ثانيا، إن إسرائيل الدولة الصهيونية ستحل بالقوة إذا لزم الأمر. إن مؤسسة الدولة الصهيونية ومؤسسة دفاعها شر محض. وهذا ما يجعل أمة اليهود معاهدين على السلام مع الدولة الإسلامية. إن مواطني اسرائيل اليهود لن يَسألوا الإنتقال، بل سيدعون للعيش في أي مدينة أو قرية من الدولة الإسلامية كلها، وليس كما تطالب الصهيونية على قطع من العقارات في الضفة الغربية وشريط غزة . ولكن لن يكون هناك يهودي قادرا على طرد مسلم من أرضه وبيته أو غير ذلك من الممتلكات كما فعلت الصهيونية حتى الآن. وكل تعامل تجاري هو تعامل فردي يجب أن يرتضيه الطرفان؛ البائع والمشتري ويقبلا به. أما بالنسبة للفلسطينيين فسوف يعاد إسكانهم في بيوتهم وأراضيهم التي طردوا منها أولا من قبل البريطانيين، ثم بالسلاح الصهيوني. أكثر من ذلك، لابد من التعويض لهم عما أصابهم من أضرار.

هذا يعني أن على اليهود الذين يعيشون الآن في بيوت مسروقة، ويغلون أراض مسروقة أن يخلوها أو يعوضوا على أصحابها. أما إذا أصر أهلها على الإخلاء فإن المال اللازم للتعويض يمكن استخدامه في شراء أرض جديدة وبيت في مكان آخر. وإذا كانت مملكة اليهود كما يزعم اليهود تمتد من من نهرالنيل إلى الفرات فهناك وفر من الأراضي يستطيعون شراءها وسكناها. وكما سبق أن قيل، فإن الإسلام لا يضع قيدا على عدد اليهود المهاجرين، ولا منطقة الأرض التي قد يشترونها ليسكنوها في كل أرجاء العالم الإسلامي.

ثالثا، حين يؤتي هذا التغيير أكله وثماره؛ لن يكون هناك سبب يمنع اليهود -المواطنين الذميين في دولة إسلامية- من الإحتفاظ بكل مؤسساتهم العامة التي أوجدوها في فلسطين حتى الآن، (محاكم، ومؤسسات ثقافية وفنية، وتعاونيات شعبية، ومدارس وكليات وجامعات) ليتابعوا نشاطها في أي منطقة من فلسطين وفي أي مكان يختاره اليهود سكنا لهم. ومنذئذ فإن رؤياهم ونشاطهم سينصبان على

اعتناق اليـهودية ونشـرها لا على أيديـولوجيـات الإنحطاط الغـربي. ولن يكون أحد يحاربهم أو يضطهدهم ويؤرق بالهم. إن مهمتهم هي أن يكونوا يهودا كما يريدون ذلك ويرغبون فيه.

وعندما ينظم يهود الدولة الإسـلامية الناهضة أنفسـهم، ويبدأون يتنفسـون صعداء اليهودية، لا يهددهم شيء فإن رئيس الدولة الإسلامية قد يعيد الرسالة التي أرسلها سلف له من قبل هو محمد الثاني فاتح القسطنطينية إلى رئيس أمة سابقة غير إسـلامـية هو غيناندیوس سكالوريـوس بطريرك القسطنطينية: لتكن بطريرك أمتك بسلام، سلمك الله ورعاك. لك منا الود دائما وأبدا، وحيثما يعينك ويغنيك. أتمنى لك أن تنعم بكل ما كان ينعم به سلفك من امتيازات»! *

ترجمة: منير العكش

(بإذن خاص من المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن)

* Les privilèges du patriarchat oecumeniques (Communauté grecque-orthdoxe) dans l'empire ottoman, Paris, 1924, p.10).



الملك والمنجم، عن مخطوطة أندلسية يهودية من القرن الثالث عشر

King and Seer,1450. Watercolor (15.2 X 10.1), Bodleian Library, Oxford.
This manuscript is a copy of a 13th-century Andalusian collection of fables written by an Andalusian Jewish writer, Isaac Bin Abi Sahulah

خادم خزينة الملك

«المسـألة اليهودية » !! كتاب رائع.

يمضي المؤلف في نقاشه قائلاً: «إن اليهودية استمرت، لا برغم أنف التاريخ، بل بفضله». وعلينا أن لا ننطلق من الديانة لتفسير التاريخ اليهودي، بل المطلوب هو العكس تماما. فالحفاظ على «الديانة اليهودية» أو «القومية اليهودية» لا يمكن تفسيره إلا من خلال فهم «اليهودي الحقيقي»، وأعني بذلك الدور الذي لعبه اليهودي اقتصاديا واجتماعيا.

فبينما تعبر الكاثوليكية عن مصالح طبقة النبلاء ملاك الأرض وعن النظام الإقطاعي نجد ان الكالفينية Calvinism أو (البيوريتانية Puritanism المتطهرة) تمثل الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية. أما اليهودية فتمرئي مصالح طبقة التجار قبل نشوء الرأسمالية.

أهذا هو الحل إذن؟ أهذا بيت القصيد؟ لا بد لي من التنقيب في جذور الأرض، لا في السماء، لكي أستطيع أن أستعيد هويتي. وأعتقد أن هذه هي الخطوة الأساسية الأولى.

«ليس عجيبا أن يستمر بقاء اليهود حتى يومنا هذا».

آه. كلا. لقد بدأت أغوص شيئا فشيئا في كرسيي الذي أجلس عليه. عيناي مثقلتان بالنعاس، وليس هذا وقت الأحلام. كفاني ما قيل في «المسألة اليهودية». ما أريد معرفته حقا هو «الإجابة اليهودية». لهذا فإنني لا أستطيع الإستمرار في القراءة عن هذه الأعجوبة بعد نهار من العمل، مع زعيق الآلات.. وصراخ الأطفال..

أية أعجوبة هي هذه؟ كلا.. الأعجوبة هي الجزء المغلوط من خيوط النعاس الأولى. أفلا يكفي الشعراء ما لديهم من ذخائر أحلام. عند هذه النقطة بالذات تبدو

القصة عادية جدا وقديمة. إنك تستطيع أن ترى إكسانادو Xanadu عند أي مخرج من مخارج الطرقات الكبرى، يكيف نفسه، ولكن ما فائدة ذلك خاصة بعد أن بدأ رأسي يدور ويلف في مكانه؟

ألاحظ تشتت اليهود في أنحاء العالم، بدءا من لشبونه في البرتغال حتى كايفنج Kaifeng في الصين.

التقويم يبعثر أوراقه.. يقلبها كأنه فيلم قديم.

تشتت اليهود حتى قبل مولد عيسى، وحتى قبل الهدم الأخير للهيكل. المكان -فلسطين- موقع جاف، ولكنه مثالي للتجارة بين القارات بسبب وجوده على خاصرة المتوسط. وقد برهن الفينيقيون منذ زمن بعيد كيف أن التوسع في أطراف المتوسط. كان مصدرا لتجارة رابحة.

وهكذا صار لأوروبا ملوك، كما صار للشعوب التي تلت انمحاء الحقبة الرومانية ملوك. تركوا رعاياهم يعملون في الأرض فيما كان النبلاء يصنعون العبيد. ولكن ماذا كان يفعل اليهود؟

تجول الكاميرا عبر أوروبا. تقترب من منحنى نهر .. من جانبه الأعلى، تطبق العدسة على الصورة، فتظهر قلعة تقوم على أعلى تل، فوق المنحنى.

تقترب العدسة من المنظر الطبيعي، فتطل من النافذة الحجرية على فناء يثب على أرضيته ملك، تارة على قدمه اليسرى، وتارة أخرى على اليمنى.

«اللعنة.. اللعنة»! أريد دمقسا.. وحرائر أخرى.. أستطيع أن أستعرضها بأبهة تليق بملك، أريد أيضا بعض التوابل، لتزيل عن اللحوم زنختها فتزكيها، وتهذب مذاقها. اللعنه ثم اللعنة».

يراقب «المهرج» خلسة وباستمرار تصرفات الملك. يسعى إليه. يقدم نصائحه ويقول له: «إن ما تحتاجه حقا يامولاي هو اليهود»..

«هه.. لكنهم أقذار.. إنهم لا يدينون بالمسيحية».

«إذن.. قل لي يا مولاي.. لماذا يقتني ملك الوورمز Worms بعض هؤلاء اليهود؟

«أحقا؟؟ هل يقتنيهم؟؟»

هنا يقفز المهرج وقد بدت السعادة والغبطة ترتسم على وجهه. ينحني قليلا إلى كرسي العرش ثم يقول:

«سمعت ذلك من المهرج هانز عند الوورمز. لذلك ما على مولاي إلا أن يدعو بعض اليهود إلى قصره. لهم أقارب وعلاقات في أنحاء العالم كلها. هم وحدهم يستطيعون أن يجلبوا معهم إلينا من الهند أنواع الحرائر والتوابل على اختلافها،

وحتى العمائم المبتكرة على أحدث طراز. ولهم صداقاتهم حتى مع الحرفيين من العرب في شتى الفنون والصناعات. لقد كانوا قبيلة من التجار. منذ زمن بعيد. إنهم حقا ضالعون. ولأضف: إنها مجرد محاولة يامولاي.

يبتسم الملك ابتسامة عريضة. يدق قدمه على الأرض. يتجشأ ثم يقول:

«لن يبزني ملك الوورمز. أريد يهوديا».

وهكذا يصطاد المهرج يهوديا. يعقد معه صفقة ابتزاز جانبية، ثم يقدمه إلى الملك.

يقول اليهودي للملك باستعطاف: «هل سبق لمولاي الملك أن رأى مثل هذه الحرائر، أقدمها فقط بخمس غيلدرات guilders ذهبية تمنحها لي يا مولاي الملك لقاء أسفاري الطويلة التي قمت بها إرضاء لمولاي الملك الذي سيعجب بها. ولا شك أن مولاتي الملكة ستشاطر ملكنا المحبوب ذوقه وإعجابه. ليتكرم مولاي وينظر إلى دقة وبديع هذه الحياكة وجمالها. إنها حقا تسر الناظر إليها. فهلا فرّحت قلب هذا العبراني بتلك الغيلدرات القليلة كما فرّح مولاه ومولاته الملكة.؟».

تقول الملكة: «أوو!! حقا؟».

يميل الملك قليلا إلى المهرج ويهمس في أذنه: «إنه مقنع في حديثه».

ثم يلتفت إلى اليهودي ويقول له: «حسنا! إتفقنا أيها الوثني المبجل.. يا أحد رعاياي!».

بعد أيام قليلة، نرى الملك مطيلا في التفكير والتأمل. يلحظ المهرج ذلك، فيمثل بين يديه سريعا. يخاطبه قائلاً:

«أحس، كأن مسحة -ربما- من الحزن ترتسم على محياك يامولاي».

يجيبه الملك قائلا:

«أما وقد نالت كل هذه الحرائر إعجاب مليكتي، فإنني لأعجب من أين سأجد المال الكافي تسديدا لأثمانها. أضف إلى أن حربا ستشن مع ذلك اللعين ملك الوورمز مما يعني أنني بحاجة إلى المزيد من المال لتمويل الحرب، وما من مقومات لمملكتي للحصول على المال!».

تلتمع فكرة في رأس المهرج، فيقول: «معنى ذلك أنك تواجه يا مولاي مشكلة يهودية جديدة».

«أحقاً !!».

«أجل، فليقترض مولاي من التاجر اليهودي إياه بعض المال الذي سيضيف -بالطبع- بعض فائدة إلى المال المقترض. صحيح أن الربا لا يناسب مولاي كونه ملكا مسيحيا، ويحكم أرضا مسيحية، ورعاياه يدينون بالمسيحية، إلا أن الربا يليق

باليهودي فقط... ».

أنامل الملك تعبث بذقنه ثم لا يلبث أن يقول: « بالتأكيد، ولكن كيف يتسنى لي تسديد القروض؟ ».

«أصغ يامولاي لمهرجك! أما وقد ابتعت هذه الحرائر فإن جميع النبلاء في مملكتك سيحذون حذوك، ويقلدونك. سيشرعون هم أيضا في ابتياع الحرائر هم أيضا. إن لهم أملاكا شاسعة، ومع ذلك يحاولون باستمرار الحد من سلطاتك -حقك المشروع. لقد سبقوك في استدانة بعض الأموال من اليهودي فيما أنت مستغرق في التفكير. أرجو أن يستمع مولاي إلى ما سأقوله له:

- لمَ لا تسمح بالمكوث لليهودي هنا؟ بكلمة منك -حقك الطبيعي- يستطيع البقاء على أرض هذه المملكة.

تنتفخ أوداج الملك، ويقسم قائلا: «وحق نظام الملك، ملكي أنا ».

«وعليه يستطيع اليهودي أن يبدأ في إقراض المال، إذا ما سمحت له بمزاولة عمله. إنه حقك الطبيعي. (في كل حال، لن يسمح مولاي الملك لليهودي بأي عمل آخر غير تقديم القروض). وفي كل مرة يتم تسديد ما له من قروض بالفائدة المضافة والبالغة ٥٠٪، يقوم مولاي باقتطاع جزء منها لخزينته، ولنقل ١٠٪ منها مثلا. وبهذه الطريقة عندما يبدأ النبلاء الجبناء بتسديد ما عليهم من قروض يعود جزء منها إلى خزينتك ».

«رائع، أيها المهرج، رائع هذا!.ولن يكون هناك من يشك في مصداقيتنا ».

«إن ذلك سهل. عِدْ يامولاي بأن تقدم حماية لليهودي، ولن يستطيع النبلاء أن يعيبوك كثيرا على هذا الأمر لأنهم سيسعون بدورهم في التوسل إلى اليهودي للحصول على المال... وبعدها يعلن مولاي الملك تعيين اليهودي خادما للخزينة الملكية. وهذا بالضبط ما فعله ملك الوورمز »...

«كم أحب هذه التسمية لهذا اليهودي! خادم الخزينة الملكية... يا يهوديُّ ».

أواه. ولكن هنا تكمن الورطة يا مولاي. سبق لأمير بادوا Padua فسلك هذا الدرب. يبدأ النبلاء بالإنصياع إلى إقرار هذا التعيين، خاصة بعد أن تزيد المبالغ المقترضة، ينصاعون بامتعاض، مغلوبين على أمرهم. بعدئذ تترك لمولاي الملك الساحة شاغرة تماما.،فتستطيع أن تشن عليهم حربا لا هوادة فيها. ومع ذلك لايستطيع النبلاء كبح جماح لهوهم، أو التوقف عن الإنغماس في ملذاتهم. فيشرع اليهودي بالتحرك للإستيلاء على أراضيهم وأملاكهم.

يستل الملك سيفه ويقول غاضبا: «يهودي وأملاك!! ».

«أعد سيفك إلى غمده يامولاي. تتحرك الأمور بطرح السؤال التالي: أليس اليهودي هو خادم للخزينة الملكية؟ لا أحد يستطيع الإعتراض على ذلك بل سيزداد ترحيبهم وقناعتهم بمنصب اليهودي. عندئذ لا بد من الفتك بهم وعلى مولاي أن يقتلهم جميعا بكل بساطة، وأن يطرد من مملكته من بقي منهم. ثم ماذا يبقى من قيمة للوثائق؟ لا شيء! مزقها إذن وصادر كل ما يملكون، فيتشتتون، ويسعى من يبقى منهم إلى الملاذ إلى أماكن وأصقاع أخرى من البلاد أو يطلبون حماية ملك آخر، ولايبقى هنا سوى مولاي الملك الكلي القداسة والكثلكة والورع.»

«بالتأكيد، إنها خطة حكيمة. ولكن ماذا يحصل عندما أحتاج إلى المزيد من المال؟».

«بعد أن تستتب الأمور شيئا ما وينصاع النبلاء لإرادتك المطلقة تستدعي خادمك المطيع ثانية. وهنا تمدد هذه الدعوة بعد أن يدفع خادمك المطيع ثمنا باهظا وإكرامية لقاء تشريفه بأن يكون خادمك من جديد. وبهذا ستفيض خزينتك بالذهب في كل مرة تقصيه أو تعيده. هذه هي الحقيقة يا مولاي».

«أجل، إنها الحقيقة. ياخادم الخزانة الملكية.. يا يهوديّ».

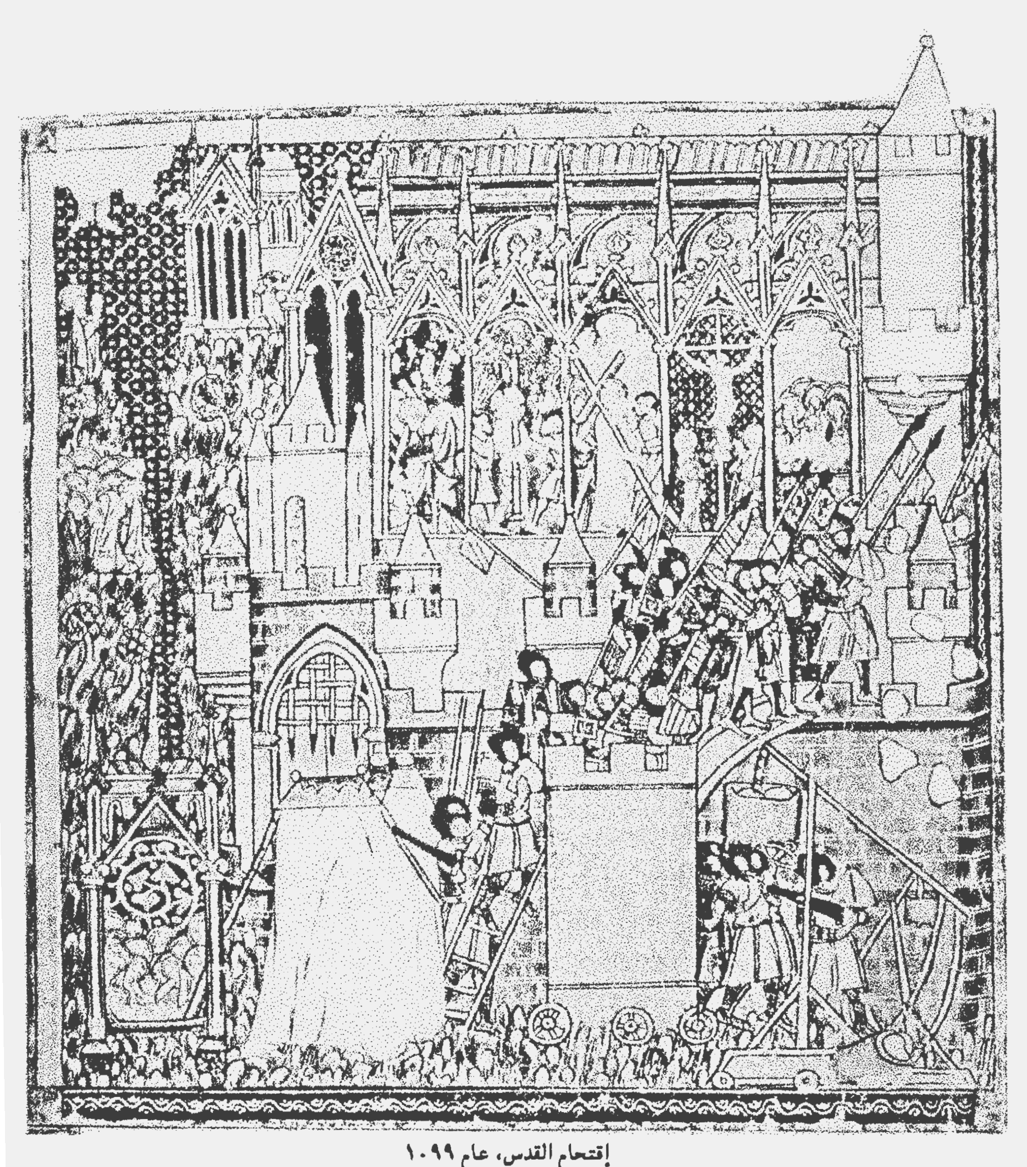
أفقت من حلمي مشدود الأعصاب، متوترا، مشمئزا. مسرحية سينمائية موسيقية مستوحاة من التاريخ؟ الحقيقة الكاريكاتورية؟ العجائبية، الهزلية، الواقعية؟ «إن اليهودية استمرت، لا برغم أنف التاريخ، بل بفضله». شرخ، واستثناء حاد في تاريخ الإقطاع. صعلكة سبقت الملك سليمان وهيكله الذي بناه عبيده اليهود، وسبقت فرار موسى من وجه السوط، صعلكة داخل التصنيفات وخارجها. آخ «اليهودي الحقيقي» هو اليهودي الذي يلعب دوره الإقتصادي والإجتماعي...». «المكابيون الحقيقيون»؟ الدور الإقتصادي والإجتماعي لمعسكر «Treblinkaتريبلينكا»؟

لم يَعصف بنا فجأة خارج العصور الوسطى. فوراء الخادم شعب نما، ونسجت قصة.. نسيج تاريخ طويل.. طويل.

كابدت كثيرا وأنا أعيد تركيز عيوني في وجه المرآة، أفرك عينيَ، أقرص وجنتي، وأشد أنفي برفق.

«خادم خزانة الملك؟ يهوديّة؟

ترجمة: نويل عبدالأحد



إقتحام القدس، عام ١٠٩٩

The taking of Jerusalem in 1099 by the Crusaders

From a French mid-fourteenth-century edition of William of Tyre's *History.* من

من الإنحراف إلى الصحوة

حوار مع ابراهيم بن علي الوزير

مؤنس: أعتقد أن مشكلة المسلمين الأولى، لا في هذا العصر فحسب، بل خلال القرون الثلاثة عشرة الماضية، هي الإنسان المسلم نفسه. وأنا أرى من استنتاجاتي من الحوادث ومن حديثكم القيم معي أن أكبر أعداء للمسلمين كانوا المسلمين أنفسهم. وعندما أسأل من هو ألد أعداء العربي؟ أقول دائما: عربي آخر. ولا أدري حقيقة هذه الظاهرة، ولماذا. نحن بالذات من بين دول العالم، مصابون بعلة الخلاف فيما بيننا. إنني أرى أمما أخرى لا يتميز أهلها عنا بشيء عرفت كيف تحافظ على وحدتها حقا. لقد مضت بها عصور من الفتن والصراع، ولكنها لم تكن فتنا قاتلة كما هو الحال معنا. ثم إن هذه الأمم عقلت وفهمت، إلى حد ما، في العصر الحديث. فالصين وسكانها يزيدون على المليار. وبلادها في مجموعها ربما كانت أكبر من بلاد المسلمين، ولكن أهلها عرفوا كيف يصلون إلى العصر الحديث كتلة واحدة، فلم يدعوا صينيا بعيدا عن المجموعة إلا الذين يوجدون خارج الصين، وهم أقليات، سواء في أندونيسيا أو في ماليزيا أو أي مكان آخر. ومع أن الإسلام دين واحد وتوحيد إلا أننا ابتلينا بعلة التفرقة. إن عرب الجاهلية لم يكونوا يكرهون بعضهم بعضا على هذا النحو الذي نمارسه اليوم من فن الكراهية أو فن الحقد فيما بيننا، إذا استقام التعبير. فما رأيكم في هذه العلة؟

الوزير: المسلمون ليسوا بدعا في أمم العالم، وإنما يجري عليهم ما يجري على سائر الجماعات البشرية، فهم خاضعون لنفس القانون الذي يحكم مجتمعات الإنسان في سيره الدائب على هذه الأرض. نحن إذا نظرنا إلى هذه المجموعة من البشر، أو هذه الأمة التي نطلق عليها بحق «أمة المسلمين»، سنجد أنه يتعين علينا

أن ننظر إلى الموضوع نظرة شاملة وغير جزئية.

النظرة الشاملة تبين لنا أنه برغم الإنحراف المبكر في نظام الحكم الإسلامي، ورغم القهر الذي أصاب الإنسان المسلم فإن هذا الإنحراف لم يشمل جميع نواحي الحياة، فقد كانت الدفعة الروحية الكبيرة التي دفعت بالمسلمين إلى الأمام قد جعلتهم يفضلون جميع أمم الأرض. إن الإنحراف لم يستطع أن يصل إلى أسوأ مما كان موجودا في سائر أمم الأرض لشدة الدفعة الروحية وتساميها بالإنسان. لقد ظل الإنحراف ينخر في هذا الكيان زمنا طويلا، بينما كانت أمم أخرى -بحكم السنن- تستيقظ وتستفيد من الدروس والتجارب إلى أن وصلت بحكم قانون «الصلاحية العامة» الذي يشمل البشر جميعا، وارتفعت حيث ينخفض آخرون، وصارت جديرة بتسلم القيادة في الأرض.

إننا نجد في أيام الإنحراف الأموي والعباسي كيف امتدت رقعة هذه الأمة وسلطانها ونفوذها في الأرض، وقدمت للعالم كثيرا من العلوم والمعارف، وهضمت كثيرا من معارف البشرية من أمم سبقتها، وأضافت إليها جديدا ودفعتها إلى الأمام، بينما كانت أمم تعيش في مراتب أقل من الحيوانات حيث تباع أرضا وبشرا، وحيث يستبد الطواغيت؛ طواغيت المال، وطواغيت وارثي الإمتيازات من الطبقات المختلفة، سواء كان ذلك في فارس أو في الروم بشكل لم تشهده الأمم الإسلامية على ما أصابها من ظلم وإحباط.

وعندما دخلت هذه الأمة في دورة الإنحراف ازداد السوء فيها، وازداد انحدارها نحو الأسوأ. في هذه الفترة كانت أمم أخرى تتعلم احترام الإنسان، وتتعلم حقوق الإنسان، وتتعلم الحرية التي بها حدت من سلطات الكهنوت. لقد أثرت الثورة الإسلامية الأولى كثيرا على الإنسان في الغرب، حتى كان من تأثيراتها المتعددة ما نراه في كتابات روسو وفولتير وغوته وكارليل وكتابات أولئك المفكرين والفلاسفة الذين هم المادة الأولى للعصر الحديث. ولا أزعم جديدا في القول إن الثورة الفرنسية والثورة الأميركية الكبرى وثورات الشعوب وتحرر الإنسان من سلطة الكهنوت والتحريف الديني كان للإسلام الفضل الأول فيه؛ فضل إشعال تلك الثورات، واستيقاظ الإنسان على حقيقته، وتخلصه من ربقة العبودية لرجال الدين.

في هذه الفترة كان المسلمون قد دخلوا فيما أسميه بالعجمة. وأعني بالعجمة عدم البيان وعدم فهم الإسلام على حقيقته. كان القادة جهلاء لا يفقهون من الإسلام شيئا، ويستسلمون لمن لديه بعض الفقه وبعض الفهم من رجال الدين. وازدادت السلطة الإستبدادية شراسة، كما أن النظر إلى العلوم والمعارف وتحرر الإنسان ازداد قتاما، حتى سقطت الشعوب الإسلامية في ظلمات بعضها فوق بعض

فلا ترى في ذلك الظلام الحالك أي قبسة نور، بل أصبحت في نظرتها إلى الإنسان وإلى الكون وإلى الأسباب والمسببات تقترب من النظرة التي كانت سائدة في أوروبا أيام تسلط الكهانة عليها. وهنا يأتي القانون، قانون أن القوي يفرض نفوذه دائما، سواء كان متكامل الفضيلة، مستكملا عناصر هذه الفضيلة من العدل والخير، أو كان عنده قدر منها؛ قل أو كثر. المهم في هذا القانون أن الأقل سوءا يسود على الأكثر سوءا.

ثم دخلنا في مرحلة الإستعمار التي مزقت إمبراطورية المسلمين، وهي الإمبراطورية العثمانية التي ورثت عصور الإستبداد وورثت كذلك عناصر وأسباب الإنحدار نحو التخلف، وأصبحت الأمة في مجموعها تقاوم أي فكر مضيء؛ يضيء لها الطريق، ويرشدها إلى العلم والفكر. وفي ظل نظام القهر والإستبداد سادت أفكار الجبر والإستسلام للقضاء والقدر والفهم الأعمى الذي يدعو إلى مهادنة ذوي السلطة وعدم مقاومتهم، بل الإستسلام لشهواتهم ومآربهم، والإنسحاق تحت وطأة ذلك كله. كل ذلك أدى إلى خمول الروح البانية، الروح التي تستطيع أن تقاوم أو أن تقف في وجه أمة قد تسلحت بالعلم والعقل والفهم والحرية.

ومن هنا تمزقت الأمة الإسلامية، ووقعت شعوبها الواحدة تلو الأخرى في قبضة التخلف و «القابلية للإستعمار». أما لو نظرنا مثلا إلى هجمة الحملات الصليبية، وقد كانت بداية يقظة وتجمع للقوى المعادية للمسلمين، فإننا سنجد أن أمتنا إزاء تلك الهجمة الشرسة استيقظت بعض اليقظة، ولكن لم يكن ذلك سببا في يقظتها الكاملة، بل إنها ما أن أمنت الخطر حتى عادت إلى نومها وسباتها وتمزقها وتفرقها، بينما كانت سببا في يقظة الآخرين وفي استكمال يقظتهم.

أريد أن أقول إننا إذا نظرنا اليوم إلى الأمة الإسلامية في حالتها الراهنة نستطيع أن نقول لماذا لا تكون مثل غيرها من أمم الأرض. أما غيرها من الأمم فإن تاريخها أو خط بيان سيرها يختلفان عن تاريخنا وخط سير أمتنا. الصين مثلا، في الوقت الذي كنا فيه من القوة نبلغ شأوا كبيرا كانت تعيش عصور الركود والموت إلى أن وصلت إلى مرحلة التمزق والإستعمار، ثم ابتدأت يقظتها. الإسرائيليون مثلا، مرت عليهم عشرات القرون وهم يعيشون التجزؤ والإنقسام والتخلف والإنحطاط. ولقد أعطانا الله قانونا نستطيع أن نفهم في ضوئه اليقظة اليهودية في القرن العشرين، فقد قال سبحانه إنهم «باءوا بغضب من الله»، وإنهم «ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا» «إلا بحبل من الله وحبل من الناس». إن حبل الله هو اتباع سننه. فحين يتبع الإنسان سنن القوة يصل إليها، أو سنن الوحدة يوحد صفوفه، أو سنن العلم يتعلم، أو سنن التقدم يتقدم. إذا سلح الفرد وسلحت الجماعة بالفهم

والوعي للسنن المنشطة لطاقاتهما فإنهما يصلان إلى الغايات التي ينشدانها. هذه السنن هي «حبل الله». أما «حبل من الناس» فهو أن تجعل الناس قوة في صفك، لا قوة عليك. أن يكون بينك وبينهم حبل التأثير والفعالية والإتصالات غير المقطعة. واليهود يحذقون هذا بمهارة، عن طريق كل الوسائل التي تحشد القوى في صفهم من إعلام، ومن مواقع التأثير السياسي والإجتماعي والإقتصادي، ومن صلات متجددة بالناس، عن طريق مصالحهم، وعن طريق التحامهم في صداقة تيسر الغايات التي يهدفون إليها.

لم يخرج الإستعمار من بلداننا إلا وقد أصابنا بداءين خطيرين. أما الداء الأول فهو فقداننا الشعور بالوحدة العملية. أصبحت المحلية والإقليمية هي الكيان الذي نلف حوله وندور. لم يخرج الإستعمار من بلداننا إلا وقد جزئت الأمة إلى كل هذه الشظايا التي نراها اليوم. لقد فقدنا معنى الوحدة ومعنى إيجابياتها ومعنى عطائها، فلم يعد يفكر اليمني أو المصري أو السوداني أو السوري أو الخليجي أو المغربي أو الجزائري أو التونسي أو التركي أو الإيراني أو الأندلسي...الخ إلا في الكيان الهزيل الذي تركه له الإستعمار، والذي أقامه على حدوده وعلى قواعده، وعلى الأرض التي رسمها له. لقد أقام لنا مدارس للتعليم، ولكي تتجه بنا اتجاها شكليا محضا، وجاء بأنظمتنا وحكامنا على شكل ثورات مزيفة على أجنحة انقلابات عسكرية تحرس هذه الأوضاع.

نحن لا نتجه إلى الجوهر أو المحتوى، بل نحن أمم شكلية يهمها الشكل في حالة الصحو أو ظن الصحو والوعي. إنني أتذكر حديثا لصديق لي أو عدو في ثياب صديق قال لي في فترة من الفترات الثورية عند ما رآني لابسا ثيابي اليمنية: كيف سنتقدم ونتحضر؟ أنت تعلمت وعشت في العالم ثم تلبس مثل هذه الثياب؟ إنه في ظنه الشكلي يتصور أنني إذا لبست الثياب الأوروبية فإن المصانع والحضارة والمدنية ستجد سبيلها إلى اليمن. وقلت له: والله لو ألبست الأربعة ملايين يمني البنطلون وحلقت لحاهم وعملت كل الصورة الأوروبية ما نتج عن ذلك شيء. وأنتم تعرفون أن الياباني لم يغير من عاداته ولا من شكلياته، لكنه غير الأمور الجوهرية. لقد جاء ليواجه الحضارة بأسلحتها ولم يواجه الحضارة بشكلياتها. ولما أطلق الميكادو في عصر النهضة أو العصر الميجي قوله لليابانيين عندما أرسلهم ليتعلموا سر العلوم: إذهبوا يابانيين وعودوا يابانيين، لأنه لم يكن يريد لهم عند عودتهم الغرق في الشكل الحضاري فيدور حديثهم وكتاباتهم ونقاشهم في أمور شكلية مثلما يفعل الكثيرون في بلداننا. وبالنسبة لمشاكلنا سواء مشاكل المرأة أو مشاكل الشباب أو الزي أو العادات.. الخ، فإنه أخذت دورا أكبر في الشكل، وتخلت عن كل ما هو مفيد

وجوهري. أضف إلى ذلك أن النهضة الفكرية التي أردنا أن نخرج بها من مأساتنا عادت إلى عصور الإنحطاط والإحباط.

ذروة المأساة أن نكون نحن الخلاص ونحن المشكلة. نحن خلاص العالم بما لدينا من منهج صالح للبشرية كلها، وصالح لكل تقدم، وصالح لإيجاد الحوافز وإطلاق طاقات الإنسان من حيث هو إنسان. ولدينا القطعيات اليقينية الحاسمة التي تحمي الإنسان من الدمار والضياع والتيه، وفي نفس الوقت فنحن العائق.

هذه المسألة الدرامية، أو هذه المأساة تحتاج منا إلى أن نفكر في أن الإنسان المسلم اليوم لا يمثل الإسلام الحق. المسلم اليوم خرج من فلك الإسلام. ومع خروجه تناوشته الأمراض والإحباطات، سواء الإحباطات التي يصنعها بنفسه أو ورثها بحكم القانون الذي يمر على الإنسان وعلى البشرية وعلى الجماعات؛ فتوة وشبابا وقوة ثم ضعفا، كما يمر على الإنسان في عمره؛ طفلا، ففتى، فشابا، فكهلا، فشيخا ضعيفا. إن ما يعتري الفرد يعتري الأمم بقوانين إجتماعية يدركها كل علماء الإجتماع. لماذا نأتي إلى مرحلة الإنحطاط والتأخر والتخلف، ثم نستيقظ على نهار عصر جديد يعم نوره العالم ونحن لسنا مسلحين بأسلحة عصرنا بل إننا مرشحون للإندثار والموت، ونعيش في أزمنة هي غير أزمنتنا؟ هذا ما يذكرني بقصة أصحاب الكهف من بعض الأوجه، فنحن فقدنا حتى صلاح السلوك الذي كان أصحاب الكهف يتحلون به. إنهم لم يفقدوا صلاح السلوك بل فقدوا الزمن الطبيعي فماتوا، ذلك لأنه لا يمكن أن يعيش الإنسان في غير زمنه، ولا يمكن أن تعيش الجماعة في غير زمنها إلا مستضعفة وتحت ما يشبه الموت.

وإذن فما هو العلاج ؟

إن العلاج الحق هو كشف الأمراض والأدواء التي تنخر في هذا الكيان. وقد جاء بعضها إلى هذه الأمة من عصور الإنحطاط والتخلف، وبعضها جاء من صنع وصياغة أعدائها الذين ما يزالون يرعون ما زرعوه فينا من أمراض وأدواء ويحرسونه. وهذا طبيعي، لينطبق على الذين يملكون القوة اليوم قانون العالين في الأرض بغير حق. وهو علو بغير حق لفقدانه عنصر العدالة والشمولية، أي الإنسانية في شمولها. وهذا ما يجعل علوهم عنصريا حتما. حتى على المستوى الفردي نجد في التنافس بين أفراد المجتمع الواحد أن القوي يخشى من استيقاظ المستضعف ويحول دونه. فالقوي يرى أن المستضعف عنصر من عناصر قوته ولازمة حتمية لبقاء علوه وقوته. لهذا يحرص على بقاء الضعيف خارج نطاق قوته ما أمكنه إلى ذلك سبيلا، فما بالك إذا ساد هذا التفكير حضارة ما. إنني أعتقد أن أعداء الإسلام يفهمون ما في الإسلام من قوة ربانية عادلة وخطيرة، ويخافونه، ويخشونه عن علم. «وجحدوا

بها واستيقنتها أنفسهم ». وربما أن بعضهم يفهمونه أكثر من فهم أبنائه، ويفهمون خطورته على استعلائهم ومصالحهم.

عندما ضعفت الإمبراطورية العثمانية، عملت قوة أعدائنا أولى تجاربها على محو الإسلام في منطقة حددتها؛ تركيا مثلا. وجاءت بالنموذج كمال أتاتورك الذي ظن أنه بترسيخ كل ما هو شكلي سيجعل تركيا جزءا من الغرب ومن حضارة الغرب. لكنه في الحقيقة لم يزد أن جعلها شيئا يشبه المهزلة بالنسبة لأم الغرب. غير أن هذا النموذج أقيمت له قوة عسكرية تحرسه. إنهم يعرفون أنه حيث توجد الحرية والديمقراطية ينمو الإسلام. ولهذا فعندما ينمو الإسلام يتدخل هذا الجيش أو ذاك للحد من هذا النمو، ويستخدم في أحيان كثيرة المشانق والإعدامات. ثم لكي لا يفاجأون بانفجار لا يحسبون حسابه ولا يضبطون انطلاقاته يتراجع الجيش ويعطي الناس متنفسا يلتقطون فيه أنفاسهم، ويواصلون المسيرة تحت رقابة العالين في الأرض. ولم تحدث هذه مرة واحدة فقط وإنما حدثت نحو ثلاث مرات أو أربع مرات في العصر الحديث. ولا نعرف كم ستحدث في المستقبل.

ثم جاء النموذج الثاني، النموذج العربي. ونحن نعرف في هذه المرحلة النموذج الناصري والنموذج القذافي في المنطقة معدلا للنموذج الأول؛ نموذج أتاتورك ولكن معدلا. فهو لم يصارع الناحية الإسلامية مباشرة، ولم يمنع على الناس الأشياء الشكلية، فترك المساجد، وترك الناس يصلون ويصومون، ولكن في نفس الوقت -لأنه كان لابد لهذه الأمة من أن تستيقظ- بدلا من أن تستيقظ على الفكرة الإسلامية وضعت لها في وقت سابق أولا الجامعة العربية لتتلهى بها. فإذا كانت تطمح إلى وحدة فلتكن في حدود قومية لا تصل إليها، فيما أطلق عليه القومية العربية والوحدة العربية، وطرح ما سمي بالميثاق والكتاب الأخضر وما سمي قبل ذلك نظرية البعث، إلى آخ حلقات مسلسل إبعاد الأمة عن الحق.

وفي ظل الديمقراطيات، لما بدأت الفكرة الإسلامية تنمو، وبدأ المسلمون يدرسون مشاكلهم، ويريدون أن يضعوا الحلول الحقة، وهو ما نراه في كتابات وصيحات جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان، ولما بدأت الدراسات الجادة لحاضر المسلمين ورسم المسيرة نحو المستقبل، وبدأت الجمعيات تنمو ويشتد عودها إذا بنا نفاجأ بالإنقلابات العسكرية وبطرح ما يسمى بالإشتراكية. عندما طرحت الإشتراكية طرحت في شعوب فقيرة وشعوب تتطلع إلى العدل، وشعوب مسحوقة، والشعوب التي كتبت أنت عنها المقالات العديدة عن السوپر باشوات، وهي تمثل حالة في أكثر من بلد ينتمي إلى هذه الأمة حيث المال هو السيد والطاغوت هو المنفذ. وكما قال سبحانه في الأمم: «وما أرسلنا

في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ». المترفون دائما هم الذين يقفون في وجه الإصلاح لأن الإنسان المترف إما بسلطة القهر أو بسلطة المال يستطيع أن يسحق كل تطلعات الفرد كإنسان.

وفي هذا النموذج الذي شهدناه جميعا، كان الناس يتطلعون إلى ما نتطلع إليه اليوم. يتطلعون إلى حريتهم وإلى وحدتهم وإلى العدل، وإلى أداء رسالة في هذه الدنيا. وإزاء هذا التطلع الشعبي العام قدمت تلك النماذج أحلام العدل فيما يسمى الإشتراكية التي وضعت للناس، والوحدة العربية التي كانوا يحلمون بأنهم سيتوحدون من المحيط إلى الخليج، ويتطلعون إلى تحريرهم من إسرائيل التي أصبحت واقعا ماثلا يهدد وجودهم وكيانهم وحضارتهم، كما وعدتهم بالحرية والديمقراطية. وهذه الأمور لم يتحقق منها شيىء، بل كانت كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجد شيئا، بل إن الأرض انتقصت واحتلت، والكرامة انتهكت، والعدل في المال كان كسراب، فالناس أصبحوا في معاناة أشد وأكبر، والوحدة لا تبدو بعيدة أبعد مما هي عليه اليوم.

إننا اليوم، بعد خوض التجارب وخفوت ضوء الآمال الكاذبة، أصبحنا أكثر عقلانية وأقل عاطفة. شعوبنا أصبحت أكثر عقلانية وأقل عاطفة، وأصبحت لا تسير وراء الخيال المطلق ولا تصغي إلى كل دجال يقرع لها الطبول، وإنما أصبحت تفكر وتحاول أن تنظر إلى ما يعمل، لا إلى ما يقال. وأعتقد أن هذه الصحوة التي تعم الشعوب الإسلامية اليوم هي صحوة جادة بعد خيبات مريرة، في أكثر من قطر، وأكثر من بلد، وأن هذا منعطف جديد هو الذي نأمل بحوارنا ودعوتنا لكل مفكري المسلمين وفلاسفتهم وعلماء الإجتماع فيهم بأن يولوا هعذه الصحوة كل عنايتهم وكل طاقاتهم، وأن يرسموا لها الطريق الأفضل نحو الغد المأمول.

مؤنس: كنت، من شهر ونصف، في بلدة في جنوب إسپانيا، وهي «المنكب» التي تزل فيها عبدالرحمن الداخل لكي نحتفل به، بدعوة من إسپانيا. وكان بين الحاضرين قوم من بلد إسلامي عربي قريب من إسپانيا. ووجدت أن مندوب هذا البلد يتكلم بنوع من الحذر، كأنه يخشى أن يكون الحاكم نفسه معه، فهو يقبل يد الحاكم على بعد مائة كيلومتر. وبعد أن انتهينا من الإجتماع قال لي: سيدي! ... أنا أريد أن تأتي معي الآن لكي تحاضر في جامعتنا لمدة خمسة عشر يوما. قلت له: ياسيدي! إذا كنت أنت، وأنت هنا، خائفا تترقب، فكيف تدعوني أن أذهب إلى هناك، إلى حيث لا أستطيع حتى أن أتنفس. أنا رأيتك تتحدث عن مولانا، وعن أمير المؤمنين، وعن... ياسيدي أنت رجل يملكك الخوف، ولم تأمن إلا

هنا في بلد غير عربي ولا مسلم. وأنا كذلك آمن هنا في بلادهم، ولست آمنا في هذا البلد العربي المسلم الذي تدعونني إليه.

أقول، إننا إذا وجدنا موطىء قدم نستطيع أن نتكلم فيه فلنأخذ ذلك الموطىء ونجتهد في توسيعه، في تعميمه بعض الشيىء. وأنا لا أؤمن بالكفاح خارج الوطن العربي. وعندنا مثل كبير، فمحمد فريد الذي جاء بعد مصطفى كامل رأى أن ينهج في جهاده نهجا جديدا، فيقيم في أوروبا، ويدعو لاستقلال بلاده. ولم يكن له أثر حقيقي أبدا، وإنما كان الأثر الحقيقي لمن كان داخل البلد. إن إخواننا الفلسطينيين، لو أنهم أقاموا في بلادهم، وسلكوا في محاربة الإستعمار الصهيوني مسلك الخطوة خطوة، أو الربع خطوة- ربع خطوة، لكانوا قد أتوا بنتيجة أكبر. أما وقد بدأوا من البدء بالقوة المسلحة في الخارج، ويعدون أنفسهم، فلن يصلوا إلى شيىء. وطالما قلت إن الزمن عامل كبير، وإنك ينبغي أن تسير خطوة خطوة، وأن يكون جهادك من داخل بلدك، لا من خارجها أبدا، هذا هو رأيي فيما دعوت إليه، وأريد أن أسمع رأيكم.

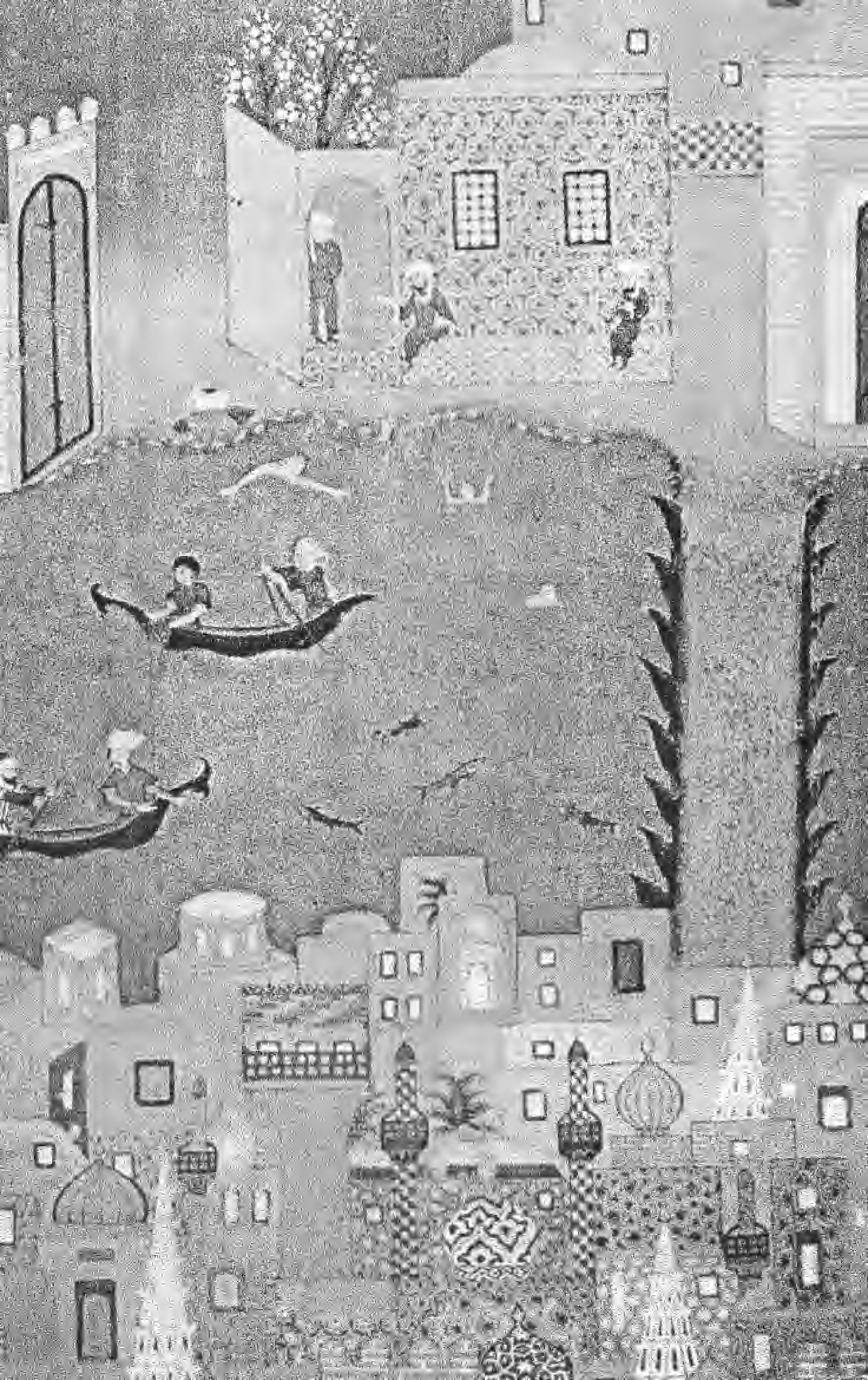
الوزير – الظروف تختلف من بلد إلى بلد. البلد الذي لا يستطيع الإنسان أن يتنفس فيه، لا مجال فيه أيضا للمنهج الذي يدعو إليه. وها أنتم رفضتم مجرد الذهاب وتلبية الدعوة -كما ذكرتم- لإلقاء محاضرة، لأنكم لمستم الرعب لدى من دعاكم، وخشيتم فقدان الأمن. إن بعض البلدان يقتل فيها الإنسان عندما يتنفس، أو عندما يتكلم كلمة طيبة توحي بالكرامة أو العدل أو الحرية أو الخروج عن خط العبودية المظلم. إنه لن يسمح له بالبقاء ولو ميتا، وقد بلغ الأمر ببعض البلدان أن لا يسمح للميت بأن يدفن فيها. إن الظلم والطاغوت يصل مرحلة من المراحل إلى شراسة الوحوش الضارية، بل إن الوحوش الضارية قد تكون أكثر رحمة. ولعلكم تذكرون قصة حكيم الصين الذي مر مع تلاميذه فوجد امرأة قد أكلت الوحوش أحد أبنائها، فشكت إليه ما لاقت. فقال: ألا تتحولي عن هذا الوادي؟ قالت له: إن في هذا الوادي حاكما عادلا فلا أريد أن أتحول عنه. والتفت الحكيم إلى تلاميذه وقال: ألا ترون أن الحاكم المستبد أرهب من الوحوش الضارية. في مثل هذه الأحوال، لا يسمح بالبقاء إلا للمنافق والمسبّح بحمد الطاغية والمقدس له. كيف ستسن منهجا سلميا لمثل هذه الحال؟ لما كان الرسول عليه السلام يمر فيرى التعذيب ينزل بالمرأة والرجل، ويسمع بين لعلعة سياط التعذيب هتافا نابعا من الصميم: «أحد، أحد»، وتموت المرأة، ويموت العاجز والكهل والشاب تحت إرهاق التعذيب؛ لم يملك إلا أن يقول لهم: «صبرا آل ياسر، فإن موعدكم الجنة». ومع ذلك فإن هناك نوعا من الحماية وفرتها العصبية القبلية للقائد، وإلا كان مصيره مصير أولئك الأتباع.

لقد قلت: إن الظروف تختلف من بلد لآخر. في بعض البلدان، عندما يحيط الظلام، ويعم كل جزء من البلد، فيمنع عنه كل قبسة نور، عندها لا يمكن للمستضعفين إلا أن يتحولوا إلى مكان سواه، ويهاجروا. ذلك ما دعا إليه الرسول ودعا إليه القرآن. والتحرك ليس للهروب، وإنما للبناء وللإتصال بالداخل وللحركة. ولكن إذا اختلفت الظروف، وكانت هناك إمكانية بقاء الإنسان حيا وبقاء رأسه على جسده، وتوفر «حق بقاء الإتصال بين الرقبة والجسد والرأس» فلا مانع طبعا من اعتماد الوسائل السلمية حتى الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

وأنا أتفق معكم في أنه لو وجد في بلاد المسلمين شبر من الأرض يتمتع بقليل من الحرية فإنه كفيل بأن يصحح نفسه ويصحح بقية الأجزاء. ومن الممكن أن يركز الجميع قدراتهم لحماية هذا الجزء والإنطلاق منه. وهذا أيضا درس من دروس التاريخ، فإن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يركز على كل الأرض، وإنما لابد من مكان معين ومحدد. ولذلك ركز على المدينة. كذلك فإن الحركة اليهودية المعاصرة ركزت على مكان واحد بعينه، واستخدمت كل قواها المشتتة في العالم على أساس من مكان واحد له جذب روحي ونفسي بالنسبة لهم، وظلت تعمل في هذا الإتجاه حتى حولته إلى واقع مخيف؛ واقع يقوم على ظلم الأخرين، وعلى انتزاع الإنسان من أرضه وبيته وماله، والقذف به خارج هذه الحدود. أما نحن- المسلمين- فلا نريد أن ننتزع شعبا من أرضه ولا من بلده، وإنما نريد أن نبني حياة حرة كريمة لشعوبنا وعلى أرضها ولا نريد الإعتداء على الآخرين.

نحن الآن على أبواب قرن ميلادي جديد، ونحن في بدايات قرن هجري جديد. لقد قطعنا في الثلث الأخير من القرن مرحلة الإنفراد بالتزوير والزيف. قطعنا مرحلة الإستماع والتفكير عن طريق الأذن، وأصبحنا اليوم نفكر عن طريق العقل. عندنا صحوة موجودة فعلا. هذه الصحوة لا تشمل بلدان المسلمين كلها بقدر متساو. إنها تشمل بعض البلدان بنسبة أكبر من غيرها، وبعض البلدان بنسبة ضئيلة أو متوسطة، وبعضها لم يبدأ بعد. ويجب أن لا نكون إقليميين، عندما نجد المكان الصالح لتنفيذ منهج سلمي والمضي في طريق صاعد لتلاحم طاقاتنا وقوانا المختلفة من أجل تحقيق وأداء الخروج من مرحلة الضعف إلى مرحلة القوة، ومن مرحلة الأخذ -إذا صح التعبير وهو صحيح- إلى مرحلة العطاء، ومن مرحلة السلبية إلى مرحلة الإيجابية، ومن مرحلة التخلف إلى مرحلة الحضارة. ليكن هذا المكان الصالح منطلقا لمفكرينا في هذا الجزء من العالم. وأعتقد أن هناك بداية ما في بلادنا العربية، في الذهنية العامة للناس، وقد بدأت تشق طريقها.

حسين مؤنس



الوجه الأسطوري

لطقوس انتحال الشعر الجاهلي

إلى أي حد يمكن ربط موضوع الانتحال ببدايات الشعر العربي؟

تضعنا طبيعة هذا السؤال وجها لوجه أمام جوانب الغموض والالتباس اللذين يحيطان بميلاد الشعر الجاهلي وطفولته. إذ لا نملك تصورا محددا لما كانت عليه الأنماط القديمة التي ارتكز عليها الشعراء قديما إلى أن استقروا على نمط القصيدة العربية وصاروا يبدعون في صورها ومواضيعها.

في هذا الصدد لا نملك إلا مجرد تخمين غير قائم على أسس علمية، كما حاول الجاحظ في افتراضه أن يقدم صورة نسبية عن قدم الشعر الجاهلي على قاعدة الاستظهار «فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له -إلى أن جاء الله بالإسلام- خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام» (١) والجاحظ هنا يعني بداية مرحلة النضج الشعري في العصر الجاهلي(٢).

وإذا كان من الصعب في مجال البحث التاريخي تحديد تاريخ ميلاد القصيدة الجاهلية، فإن هذه الصعوبة ليس مردها انعدام الوثائق لغياب الكتابة والتدوين فقط، ولكنها تتعلق بالأثر الأدبي، لا لاعتماده المشافهة، بل لأنه نمط من الأنماط يكون ذاتية الفرد في صيرورته التاريخية منذ تمكنه من التعبير عن أحاسيسه وعواطفه وما يحيط به، فسعى إلى أن يبدع ويعبر عن أحاسيسه بالأشياء لا كيفما اتفق، ولكن حسب الوتيرة النغمية التي شكلت إيقاع حركاته وتنقلاته إلى أن استقر على الصيغ النهائية لقول الشعر.

ومن وجهة النظر الفنية الصرفة فإن السمة الرئيسية لأي نوع من الآداب القديمة ظلت تخضع لنظام ما ولمنطق تطور أنساق اللغة ومقاطعها وتلاؤمها مع ذاكرة الجماعة والوعي بالأشياء وتحركها، وهذا ما دفع بالباحث محمد عوني عبد الرؤوف

إلى أن يبحث في بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف في ضوء لغته وأصواته التي أثرت في تكوينه في غياب المحاولات الأولى واعتماد المقارنة بين الآداب السامية والشعر العربي (٣).

ونعتقد أن أي محاولة لتحديد بدايات الشعر العربي ستظل مجرد تخمين وافتراضات، وفي نفس السياق يقول المستشرق الألماني نولدكه «إن في وسعنا أن نحدد نهاية الشعر العربي القديم، وهذا أولى من أن نستطيع تحديد بدايته، صحيح أن مثل هذا التحديد كما هو الشأن في كل التقسيمات التاريخية الأدبية تقريبا، فيه شيء من التحكم والهوى، لأن التغييرات التي ننظر إليها على أنها بداية لعصر جديد كانت تكونت في العصر السابق طبعا ومن ناحية أخرى فإن الطريقة الأقدم بقيت سارية لدى كثير من الشعراء في العصر اللاحق»(٤).

لقد وجد العرب في نمط القصيدة الشعرية كما وصلتنا ما يتلاءم وطبيعة الحياة التي يحيونها ويستجيب لرؤية حضارتهم، وبذلك يمكن القول أنهم وجدوا في الشعر الموزون والمقفى ترسيخا لذاكرتهم. وكما قال عمر بن الخطاب «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» (٥) واعتبر ديوان العرب (٦) وهو في مجمله كان شعرا شفويا، وينبغي التعمق في كلمة «ديوان» والبحث في دلالتها ومضمونها، وهي بالتأكيد تتجاوز المعنى اللغوي إلى ما هو أبعد، ولا يمكن أن يؤخذ معناها هنا إلا على أساس حضاري، لأن الشعر أضحى يشكل الذاكرة الجماعية للقبائل العربية: تجاربها ومآثرها وأيامها بجانب روايات الأساطير، أساطير الأولين وما تتضمنه من أحداث وخرافات كانت تتداولها الألسن جيلا عن جيل في شبه الجزيرة.

كان الشعر في حياة العرب يمثل الصدارة، لا لأنه يشكل أداة الدفاع والهجوم من أجل شرف القبيلة، بل لأنه بناء وعمارة يلتجىء إليها الفرد شتاء وصيفا، وهذا الدور يفترض عفوية كما يفترض إحكاما في القول لحفظ ما يقال للتاريخ والذكرى، واستظهاره عندما يصبح معلمة وعبرة وأثرا، ويمكن للقصيدة أن تصبح أطلالا أو معلقة بالنسبة للجيل اللاحق، وهي كشكل أدبي شفوي متداول في المجتمع الجاهلي ساهمت في حفظ تاريخية الحدث، وفي مرحلة أصبح فيها الوعي بقيمة الجماعة/ الأمة يأخذ مساره حضاريا واجتماعيا.

لقد مر الشعر الجاهلي باعتباره نمطا من الأنماط التعبيرية عن الذاكرة الجماعية من مراحل تاريخية وإن كان من الصعب تحديدها، وهو في سياق تطوره ظل محافظا على شفويته وعمارته اللامرئية خلال حقب من السنين يصاحب تطور الجماعة العربية في شبه الجزيرة، في علاقتها الداخلية، وصراعها مع الأمم المجاورة،

ويجب أن نشير هنا إلى أن ظاهرة الآداب الشفوية ليست وقفا على شعب من الشعوب فهي ظاهرة بشرية تشترك فيها الجماعات سواء عرفت الكتابة أم لم تعرفها، وإذا كانت الرواية الشفوية إحدى خصائص الإنسان القديم فهي ما زالت مستمرة، حسب أشكال التعامل الشعبي مع الحدث وأنماط تعابيره، ولا يوجد تباين أو تمايز كبير ما بين الشعوب القديمة عبر العصور حول أسلوب انتقال الرواية الشفوية، وتقاليد نقل المعارف المكتسبة، وهو يدخل ضمن استمرارية العيش، وتطور التجربة، ونقل التجربة المكتسبة من خلال القبيلة إلى وسط التحالفات القبائلية إلى الجماعة / الشعب/الأمة. وهذا النقل كانت تتحكم فيه عدة عوامل وممارسات نذكر من بينها:

- نقل التجربة المكتسبة من لدن أفراد، كانوا يتميزون بخصائص فردية معينة.
- الرغبة في تخليد ذكرى وترسيخها.
- الرغبة في التقليد والمحاكاة.
- الرغبة في المحافظة على ذكر الجماعة.

-نقل التجربة الجماعية، وهذه التجربة ذاتها كانت تنتقل أحيانا بدون تغيير، وأحيانا كان يلحقها تغيير أسطوري أو أن بعد المسافة الزمنية كان يفرض بالضرورة تحويلها إلى فعل أسطوري.

كان المجتمع الجاهلي كغيره من المجتمعات القديمة، له نظمه وأنساقه، ورؤيته وشاعريته، وأساطيره، وأحداثه، ولقد استطاع أن يحافظ عليها، من خلال علاقاته الإنتاجية الداخلية، ترسخها المشافهة والرواية، والاحتكاك والمصالح المتبادلة، ومثّل الشعر، نموذجا رائعا لهذه المشافهة، باعتباره سجلا في الذاكرة، في سياق التطور، لم يكن بإمكان هذا الذاكرة، أن تصمد أمام التحولات التاريخية، وعندما جاء الإسلام بتراثه الضخم، أعاد ترتيب الأشياء، وقد خلق علاقات جديدة، انطلاقا من اللغة وواقعها العام والخاص، واللغة هنا أداة للتغيير، والفعل التاريخي، ووسيلة لإحداث الأثر، وهي بدورها سيصيبها تغيير، لما حملته من مفاهيم، ومصطلحات تحمل مضامين جديدة، إلا أن الارتباط بأنساقها، وصورها، وشاعريتها، وأساطيرها، ظل عميقا. ومع ذلك فإن اللغة كلغة لم تخرج عما كان يتعارف عليه، وإذا كان الرواة اللغويون ألحوا على نبش ما تبقى من لغة قديمة ولغة متداولة في بطون القبائل فإن ذلك لم يكن إلا وعيا بدور اللغة ومقامها.

إن الشعر الجاهلي، قبل تدوينه، كان كلاما منظوما، والكلام له وظيفة زمنية

و مكانية وهو معرض للخلل والعطب والتضخيم، وهذه إحدى ظواهر الكلام في رأينا، وبالأخص عندما تكون قاعدته المشافهة.

وعندما انتقل الشعر إلى مجال التدوين والتوثيق، فقد تم إنقاذه من الغرق والعطب والنسيان، ودخل إلى فضاء يقاوم الزمن، وليس المهم أن يكون تاما، أو ناقصا أو منتحلا، فهو صورة مما تبقى، علامات ورموز ودلالات، تكشف عن مرحلة تاريخية بكل مظاهرها، وحتى عندما يقنعنا أحد الباحثين، بأن خلف الأحمر، هو صاحب قصيدة لامية العرب، فإن هذه العملية تتضمن تمثلا وتصورا واستيعابا، وتعيد إنتاج مرحلة تاريخية.

وفي هذا الصدد يمكن أن نطرح قضية انتحال الشعر الجاهلي من وجهة نظر جديدة، ندافع عنها في سياق الحديث عن الأدب الشفوي، ونود أن نقدم لها بالأسئلة التالية:

هل الانتحال قضية إرادية مقصودة لذاتها؟ أم أنها مسألة عفوية، وتدخل في منطقة اللاشعور الشعبي، للمتعة وإشباع الرغبة في إعادة تمثل تراث الأجداد؟ ولإعطائه هالة القداسة، ينسب إلى رمز من الرموز؟

هل إعادة إنتاج إبداعي حسب الأصول القديمة، لا يشكل انتحالا بصورة أرقى؟ هذا إذا لم نعتبره مجرد تناص.

يمكن أن تكون طبيعة هذه الأسئلة تمس مستوى آخر يتعلق بعناصر التجربة الإبداعية، ولكن عندما يَطرح الإبداع الشفوي، وفي مرحلة يرجح أنه انتقل فيها إلى التوثيق والتدوين، هنا يمكن أن يقال أن الأمانة العلمية تفرض نفسها، إلا أنه يجب التفريق بين الظاهرة الإبداعية، وعملية التوثيق، وعناصرها العلمية.

إن هذا التوجه، هو ما يفرض علينا تقديم مجموعة من الملاحظات:

– لم يكن الذين تمرسوا باختلاق الأشعار، شعراء من الدرجة الأولى، بل نجد أغلبهم من الرواة المحترفين، أمثال حماد الراوية، وأبو عمرو بن العلاء، وخلف الأحمر، وغيرهم، لقد كان همهم، هو جمع اللغة، والاتيان بالشاهد، وكانوا لا يجدون غضاضة في خلق بيت أو أبيات من الشعر، ونسبتها إلى شاعر من الشعراء الأعلام يتمتع بالمصداقية، وهذه العملية، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تخلو من تمثل واستيعاب. ومن هذا الجانب يمكن اعتبار الانتحال قضية إرادية مقصودة لذاتها، ولها وظائف لغوية تؤديها، إلا أن هذا لا يلغي إطلاقا عفويتها، إذ أن أغلبية الذين اشتهروا بالانتحال في الخفاء، كان يدفعهم إلى ذلك عفوية قول الشعر، وهو بذلك يدخل في سليقة الشعور الشعبي، وليست المسألة في هذه الحالة مجردة لذاتها، وعلى سبيل المثال، عندما زاد القرشيون في شعر شعرائهم، وطولوا قصيدة أبي طالب في

مدح الرسول، لم تكن الزيادة مقصودة لذاتها، ولم يكن يقصد الانتحال، وإنما كانت تعبيرا داخليا لإضفاء صورة التبجيل، والتقدير والإكرام للرسول، والزيادة في نص أدبي ليست مقصورة على العرب، بل عرفتها شعوب أخرى. إن الناقد له الحق في أن يبحث في موضوع الانتحال، كما فعل أبو سلام الجمحي، من أجل الوقوف على البناء الشعري لشاعر ما، ولكن الباحث الأنثربولوجي، يعطي بعدا آخر لهذا الإنتاج المنتحل، ويسعى إلى معرفة أغراضه وأهدافه، وعلاقته بالذاكرة الجماعية، عندما يتعلق الأمر بإعطاء صورة نموذجية لبطل ما، أو لحدث ما، فالنص الإبداعي كيفما كان، يتجاوز الصدق والكذب، لأنه قائم بذاته، وعندما ينتقد ابن هشام وابن اسحاق، فإن ذلك النقد من الوجهة العلمية الصرفة، له مكانته، ولكن من الوجهة التاريخية الأنثربولوجية، تظل كل الإضافات الخرافية والأسطورية، لها بعدها الاجتماعي والتاريخي، ويدخل عملها في سياق الدلالة الشعبية لما يروى، ولا شك أن جواب ابن اسحاق، لا يحمل عذرا عندما قال: لا علم لي بالشعر، أتينا به فأحمله (٧). بل يؤكد أنه يروي شيئا شائعا تردده الألسن، ولا مجال لتركه.

إنه إنتاج كان سائدا وشائعا، وهذه قيمته، ودراسته كإنتاج تفصح عما يراد السكوت عنه، وموقف ابن سلام، في أنه لم يكن ذلك له عذرا إلى آخر الكلام... كان نابعا من موقف العالم المحقق، لمعرفة أصل النص وصحة روايته، ولكنه بالتأكيد، كان يريد أن يحرم المؤرخ الأنثربولوجي من إشارة، أو خبر، أو تطلع، أو إحساس ما، بالإضافة إلى هذا، كان يحول دون ما كان متواترا من خيال شعبي.

إن المسألة هنا لها حدين:

١- حد الحقيقة العلمية، والدقة والالتزام بالموضوعية.

٢- حد الوقوف ضد طغيان الجانب الأسطوري الذي هو ركيزة من ركائز المخيلة الشعبية، إن ابن اسحاق كان يخضع في تأليفه إلى الحاسة الشعبية، ولم يكن همه أن يقف على صحة قول ما، بقدر ما كان يهمه أن ينقل إلينا كل ما تتناقله الألسن، وينساق في ذلك مع الخيال الشعبي إلى أبعد مدى، وهذا الخيال هو مادة دراسة علمية، والغريب أن ابن سلام كان واعيا بالحد الثاني، وأهدافه، إذ يقول: «فلما راجعت العربَ رواية الشعر وذِكرَ أيامها ومآثِرها، استقلَّ بعضَ العشائر شِعْرَ شعرائهم، وما ذهب من ذِكر وقائعهم، وكان قوم قلَّت وقائعهَم وأشعارهَم، وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع، والأشعار، فقالوا على ألسنة شعرائهم، ثم كانت الرواة بعدَ، فزادوا في الأشعار التي قيلت» (٨).

وما هو واضح من هذا الكلام، هو تأكيد الجانب الأسطوري، ورفضه، لأنه كان يتجاوز نطاق اختصاصه واهتماماته، ويشتغل في حدود البحث عن الحقيقة

العلمية، والدقة في رواية الأشعار، والالتزام بالموضوعية، وهناك جانب آخر مهم بالنسبة إلينا، هو الاعتراف بوجود نوعين من الانتحال:

١- انتحال الجماعة للشعر، لتتصور من خلاله تاريخها، وإعطائه الصبغة الأسطورية، وهذا ما نعتبره تراكما للإنتاج والمعرفة، بغض النظر عن طبيعة ذلك الإنتاج، وتلك المعرفة، وهذا لا نعده انتحالا على الإطلاق، لعلاقته بتصور الأفراد لتاريخهم، سواء في حقيقته المجردة، أو في خياله المطلق.

٢- انتحال الرواة لأداء وظائف محددة، في نطاق اللغة، والهدف الديني والسياسي.

وهذان النوعان، يرفضهما ابن سلام، ولا يرى موجبا لهما لتعارضهما مع الحقيقة العلمية، وهو صارم في حكمه، و لا يعد ما يروي ابن اسحاق له، ولا لغيره، شعرا، ولأن لا يكون لهم شعر، أحسن من أن يكون ذلك لهم (٩). وتتداخل في هذا الحكم الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية، إلا أنه يخفي جانبا مهما بالنسبة إلينا، يتجلى في ذلك التراث الذي احتفظت به الذاكرة الجماعية، في تصورها لواقعها، أو إعادة لتصور تاريخها، مهما كان ذلك التصور حقيقة أم خيالا، إن ابن سلام يعدم ذلك الجانب الهام في حياة الأمة، وهو الجانب الأسطوري، وهذا الإعدام هو ما يؤكده في نقده لابن إسحاق بقوله: «فكتب في السيرة أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط، وأشعار النساء فضلا عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعارا كثيرة، وليس بشعر، إنما هوكلام مؤلف معقود بقواف، أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر، ومن أداه منذ آلاف السنين، والله تبارك وتعالى يقول: «فَقُطِعَ دابرَ القوم الذين ظَلَموا» * .. أي لا بقية لهم، (١٠) كما قال أيضا أبو عمرو بن العلاء «فلوَ كان الشعر، مثل ما وَضع لابن اسحاق، ومثل ما روى الصُحَفِيُون، ما كانت إليه حاجة ولا فيه دليل على علم» (١١).

من الواضح أن ما يقود خطوات ابن سلام، هوالبحث عن الحقيقة، ووضع الأمور في نصابها، ولا شيء غيرها، أما الجانب الأسطوري، ومن أنتج ذلك الشعر، والذي بإمكانه أن يشكل رؤية أخرى في حياة الأمة، فهذا ما يرفضه. وهذا الموقف بدأ مع مرحلة التدوين، وجمع اللغة، عندما سفه المفضل الضبي (ت ١٦٨ أو ١٧٨هـ) ما رواه حماد الراوية، واعتبره دسا وأكاذيب، وعندما انتقد الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) ما رواه خلف الأحمر من أشعار، وما اعتبره فيما بعد ابن النديم (فضيحة عند رواة الشعر).

لقد كانت المقاييس الفنية، والحرص على الرواية السليمة، تطغى على ما سواها لتصفية الحساب مع كل ما هو أسطوري وتاريخي، والحفاظ على وجه واحد

لمادة التاريخ، ورواية وحيدة للتعامل مع الشعر، وإخضاعه لحاسة الذوق الفني، أما المادة الأسطورية التي يمكن أن تشكل مادة نواة لمعرفة الجوانب المخفية، والمسكوت عنها في تاريخ الأمة، فلقد أصبحت خارج إطار اهتمام الفقهاء.

ولقد طغى هذا التوجه في العصر الإسلامي، ويكفي أن نشير إلى ما عاناه صاحب الإكليل، الهمذاني من تعنت وإجحاف من فقهاء عصره، وهو يسعى إلى تسجيل مآثر شبه الجزيرة ما قبل الإسلام، وأكثرها كان ما يزال شائعا ومتداولا بين الناس (١٢).

لقد تحول مفهوم الحقيقة العلمية إلى أداة معولية، لإعدام رؤية ما تبقى من الذاكرة الجماعية، ولم ينتبه إلى أن ذلك الشعر الذي كان يرفض ويطعن فيه، باعتباره شعرا منسوبا لأشخاص لا وجود لهم، أو منسوبا لشعراء كان لهم وجود فعلي، هو في حد ذاته مكون من مكونات الشخصية العربية، وله وجود، وقد قيل، وتداوله أفراد القبائل، ويصور مكامن اللاشعور، وما كان يسمى انتحالا، كان تطويرا للذاكرة الجماعية، واستمرارا لخيالها وطموحها، وهو محاكاة لنص قديم، أو خبر تاريخي، وقد أخذ بعدا أسطوريا، وهذه المحاكاة، كانت تحكمها ضرورة الإضافة أو الحذف، حسب ما يتطابق والحياة الجديدة، أو الموقف منها، دون أن تتنكر لماضيها، ولذلك لا ينبغي أن ننظر إلى موضوع الانتحال نظرة اتهام، أو حجة لإعدام مرحلة شعرية، من أزهى العصور الأدبية.

لقد كان الشعر مادة أساسية إضافية، تضاف إلى القِصص والروايات كعملية فنية للإثارة، وشحذ الخيال، ولم يكن من المفروض أن تنسب إلى أصحابها، لأنها أضحت موروثا جماعيا، وفي حالة نسبتها إلى شاعر ما، كانت تبحث عن مصداقية، لصبغ الخيال بالواقع من هنا جاءت القيمة التاريخية، لا الفنية فقط للشعر الجاهلي، وهو قبل تدوينه، كانت السيادة لما هو شفوي، ولو مع وجود نوع من الكتابة، وهذا ما أعطاه طابع الفطرية، معتمدا على الذاكرة، لعلاقته بالحياة اليومية، والأحداث والمعارك والصراعات القبلية، وكل قبيلة، تملك شاعرا أو شعراء، مع وجود راوية، تتحدد وظيفته في الحفاظ على الأثر، لترسيخ المآثر والأحداث.

ومما لا شك فيه أن المرحلة التي وصل إليها الشعر الجاهلي، قد تميزت بالفردية والذاتية والخصوصية، ولم يعد بالإمكان تجاوز وضع اسم الشاعر، إذ أن الملكية الأدبية أضحت شيئا مقدسا بسبب وجود الأسواق الأدبية، وقد احتلت مكانتها، ودورها كسوق نقدية، تعتمد التخصيص لا التعميم، ومن المفروض أن مرحلة ما قبل العصر الجاهلي قد عرفت إنتاجا شعريا متميزا له معايير معينة وإن كنا لا نعرف شيئا عن رواده، ولكنه بالتأكيد شكل قاعدة انطلاق للشعراء الجاهليين

الذين نعرف أسماءهم ودواوينهم، طيلة مائة وخمسين سنة حسب تقدير الجاحظ، هذه الفترة، من مميزاتها أن احتفظت لنا بأسماء شعراء وطبقاتهم، وكل قبيلة كان عليها أن ترعى تراثها الشعري، وتحافظ عليه، ففي ذلك تخليد لمآثرها وأيامها، وهذا ما ساعد علماء ونقاد الشعر، على تمييز الشعر الجيد من الرديء، والقدرة على تمييز ما أضافه هواة الشعر، أو محترفو قول الشعر.

إن مرحلة الانتقال من التعميم إلى التخصيص، هي التي شغلت أغلب مؤرخي وعلماء الشعر، وعدم وجود رأي ثابت في الموضوع، يجعل الافتراض القائل، بأن الشعر الجاهلي الذي عرف قبل الإسلام، لم يظهر على شكله النهائي إلا بعد مروره من مراحل متعددة، وقد استند إلى تراث سابق، ونموذج قصائد ما بين الرافدين، قصة الطوفان والخلق، وأسطورة جلجامش و«أصول»نشيد الأناشيد التي يعود عهدها إلى ما بين خمسة وثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، يمكن أن تشكل فكرة على شكل القصائد العربية الأولى الضائعة.

لقد كان بإمكان الشعر الجاهلي أن يتعرض لظاهرة الاندثار أو النسيان، إلا أن أهداف الدعوة الإسلامية لترسيخ العقيدة الدينية، فرضت ضبط الوسائل والأدوات، في مجال اللغة والتدوين، وتأسيس الأجهزة، لإقامة كيان الدولة، فكان حظ الشعر في التدوين كبيرا، وكان نصيب شعر ما قبل الدعوة أوفر مما كان يتصور وكما يقول ابن سلام «وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون» (١٣). وكما يقول أيضا ابن عباس «إنّ الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه» (١٤). إن الشعر في هذا السياق مادة لغوية إيضاحية، وفي الوقت نفسه إعادة الاعتبار لقيمته، واستغلال مادته لتصريف معاني القرآن. وابن سلام يكشف عن وجه آخر لهذه العودة للشعر، إذ يقول عنه: «فجاء الإسلام فتشاغَلَتْ عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد، وغَزْوِ فارس والرّوم، ولَهَت عن الشعر وروايته، فلما كَثُرَ الإسلامُ وجاءتِ الفتوحُ، واطمأنَّت العربُ بالأمصار، راجعوا رواية الشعر، فلم يَؤُولوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، وألِفوا ذلك، وقد هلكَ من العرب من هلك بالموت، والقتل، فحَفِظوا أقلَّ ذلِكَ، وذهب عليهم منه كثير»... قال أبو عمرو بن العلاء «ما انتهى إليكم مِمّا قالتِ العربَ إلاّ أقلّه، ولو جاءكم وافراً، لجاءكم علمٌ وشِعْرٌ كثيرٌ»(١٥).

إن العلاقة المشتركة ما بين نص ابن عباس، وابن سلام وأبو عمرو بن العلاء هي اعتراف بالعودة إلى الشعر القديم ووفرة مادته الغزيرة وطغيانها، أي أنها تشكل الذاكرة الجماعية، مع العلم أن الأول يبرر موقفه بضرورة الحاجة إلى فهم

النص القرآني، أما الثاني فإن موقفه يخضع لحس نقدي وشعري ويشك في صحته لوفرته هذا إلى جانب الأهمية التي أصبحت تعطى لجمع مفردات اللغة العربية ونوادرها. وهذه المفاضلة، تمثل انعطافا في انتقال الشعر ورواية الأخبار، من المشافهة إلى المكتوب، وعلامة بارزة على تمركز السلطة والدولة المركزية.

وهذا الأدب الذي نقول عنه، أنه كان شفويا في أغلبه، قبل انتقاله إلى التدوين، هو ما كان يشكل تراث الأمة، وله جذوره العميقة في التاريخ العربي القديم، وله بلاغته ومقاييسه ومعاييره، وهو بقدر ما كان تعبيرا عن أحاسيس الجماعات القبلية، كان يشكل رؤية للتاريخ، والماضي والأحلام والمآثر، وتكشف مضامينه الأسطورية عن محاولات للتطلع، وما يريد أن يحققه، والصورة التي يريد أن يكون عليها، ولقد عرف هذا الأدب تحولات، لأنه احتفظ بصيغ مضامينه، وكون المادة الأساسية للأدب العربي، كما هو الشأن بالنسبة لآداب الشعوب العالمية، وقبل أن يتحول إلى مادة كتابية، وأعتقد أن هذه الظاهرة التاريخية، من شأنها أن تعيد الاعتبار للأدب الشفوي في عصرنا الحالي.

لقد اعتبر الشعر الذي نسب إلى عاد وثمود، وما قبل عهد قحطان، شعرا مدسوسا ومزيفا، وإذا كان هذا التزييف يخص المادة الشعرية، فهو لا يلغي أهمية الرموز والدلالات الأسطورية التي يتضمنها، وهنا تكمن أهميتها القصوى، والتي تتجاوز صحة نسبها، إنه تصور مشروع للذاكرة الجماعية، يمتاز بالخصوبة والإثراء، وهذا ما غاب عن العلماء والمحققين، سواء القدماء أو المحدثين، إن قول ابن سلام «فنحن لا نقيمَ في النسب ما فوق عدنان، ولا نَجِدَ لأوليَةِ العرب المعروفين شعرا، فكيف بعاد وثمود؟ (١٦)» بالإضافة إلى موقف أبي عمرو بن العلاء «ما لسانَ حِمْيَرَ وأقاصي اليمنَ اليومَ بلساننا، ولا عربيَّتَهم بعربيَّتنا، فكيف بما على عهد عادٍ وثمودَ، مع تداعيه ووَهْيَه» (١٧). لن نناقش هذا الموقف لأنه أصبح متجاوزا، وبديهي جدا أنه لم يكن مطلوبا من العرب أن يرووا قصصا وأخبارا وأساطير عن اليمن وحمير باللغة اليمنية القديمة، ولا أن يحافظوا على تركيبها، ولا أن يقوم سكان اليمن بذلك، لأن لغتهم الشعبية والشفوية في إطار القبيلة، كفيلة بتمثل تلك الحقبة، وهذا التمثل، كان يعتمد إرثا فضائيا وزمانيا. فإن ما كان يعد انتحالا، هو في نهاية المطاف، ذلك الخيال الخصب لعامة الناس، وهو حنين إلى مآثر الماضي، ومحاولة لتأكيد الذات، وهذا ما أكده بكل بساطة ابن سلام بقوله: «وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار، فقالوا على ألسنة شعرائهم ثم كانت الرواة بعد، فزادوا في الأشعار التي قيلت» (١٨). وهذا يكشف عن إحساس ما بفقدان بطولة من بطولات الماضي، ومحاولة صياغة وجه آخر لتاريخ

القبيلة. وهذا ما يدفعنا إلى القول، إن اهتمام العرب بموضوع الانتحال تحت وازع الحقيقة العلمية، والدقة والموضوعية، كان فيه الكثير من التعسف، ومحاولة للوقوف دون تنمية الخيال عند العرب، ومن المؤسف أن جل المستشرقين والمحدثين من العرب وفي مقدمتهم طه حسين، لم يضعوا الانتحال في سياقه التاريخي، وخضعوا في نهاية المطاف إلى أقوال القدماء، ليعدموا تراثا شعريا لمرحلة بأكملها، بالإضافة إلى محاولة إلغاء الفكر الخيالي والأسطوري عند العرب، بحجة العلم والتحقيق.

إن ما ينبغي أن نوليه الاهتمام، ونحن ندرس الأدب الجاهلي، هو أن ننطلق في التعامل معه على أساس أنه ظل لمرحلة طويلة في سياق الأدب الشفوي، بوصفه إنتاج عصر، اعتمد في علاقاته على المروي، وبتداخل ما هو أسطوري، فيما هو واقعي، وهذا التداخل لا يلغي تسجيله لعلاقات اجتماعية، والتي هي إنتاج علاقات اقتصادية قائمة على نمط رعوي، وإنتاج القبيلة في مجال الشعر، يحكمه وضعها الداخلي، ومكانتها على صعيد مجموع القبائل، وسلطتها، وعلاقات هذه السلطة مع الأبناء، وأبناء العمومة الأخوال والخالات، والعبيد، الخاضعة لأعراف وتقاليد جماعية. بالإضافة إلى قوة هذه السلطة في تحديد علاقات الصراع مع القبائل الأخرى، والتي تتحول إلى رابطة مقدسة في المحن، وكما يربطها أحيانا خيط واه في لحظات الانفراج.

وفي كل فترة تتحدد العلاقات حسب ما تمليه طبيعة الظروف، أي حسب، توفر وسائل الإنتاج، والحاجة إليها، والتي ترسم طبيعة البنية الفوقية، والالتجاء إلى الشعر، تمليه البنية الداخلية للقبيلة، لا في صراعها فقط، بل وفي تصورها للتاريخ القديم، فهي تعيش على الماضي، وما تثيره لحظة الصراع الآني، والماضي بالنسبة إليها، هو كل ما يشكل وجودها، فلا غرابة إذا جاء هذا الماضي أسطوريا، فهذه طبيعته.

ومن هنا فإن قراءتنا للشعر الجاهلي كأدب شفوي، يجعلنا وجها لوجه أمام تصورات، طبعت مرحلة بأكملها، وكل ما نهدف من وراء هذه القراءات، هو معرفة قيمة المادة التي يتضمنها، وبأي صيغة من الصيغ تم نسجه، وهي ليست في نهاية المطاف إلا تعبيرا عن العقلية الاجتماعية التي كانت سائدة. ومن هنا نصل إلى حجر الزاوية، إن الإنتاج الأدبي الجاهلي ليس مرتبطا بشخص ما، فهو إنتاج جماعي لذاكرة جماعية، وما يصدر عنها من إلهام وخيال وتصورات، وحتى مع ظهور التشخيص وطغيان الأنا، فهو صورة متكاملة لذلك العصر (١٩).

ولن نقف عند فكرة أن الشعر الجاهلي، هو إنتاج إسلامي، فهذا الحكم يعوزه منطق التاريخ، ويغض الطرف عن طبيعة الآداب الشفوية التي تخضع إلى تغيير

مستمر، مع حفاظها على دلالته الرمزية القديمة، ومسايرتها لتطور الأفكار الجديدة، وإذا كان كما يقول نولدكه «إن شذرات الشعر العربي القديم كما هي عندنا الآن تختلف اختلافا شديدا عن صورتها الأصلية، فأدب شعب من الشعوب لا يمكن أن يبقى في صورته الأصلية وقتا طويلا بدون مساعدة الكتابة» (٢٠). إلا أنه يجب أن ننتبه إلى أن دراسة التراكيب اللغوية والصورة البلاغية، ومضمون الحدث /الموضوع، يمكن أن يساعد على معرفة انتماء النص، حتى ولو أصابته التغييرات التي يمكن أن يتعرض لها، وتطرأ عليه (٢١). وليس غريبا، ولا من الصدف، أن نجد أغلب شعر الشنفرى يروى بروايات مختلفة، ناهيك عن تركيب الأبيات، إذ أن النصوص الأصلية بحكم شفويتها معرضة للتغيير حتما. ويمكن أن نقبل في هذا الصدد بأسطورية شخصية الشنفرى التي لا تلغيها، ولكن من العسير قبول فكرة أن الشعر المنسوب إليه، هو شعر لاعلاقة له بالعصر الجاهلي. ويمكن القول أن تحقيق النصوص، تحقيقا لغويا يمكن أن يكشف عن بعض الالتباس حول مسألة صحة النص. وهذا النوع من التحقيق سيظل نسبيا وافتراضيا، إذا هو لم يرتبط بالبحث السوسيولوجي-التاريخي والفني، وذلك لمعرفة نمط العلاقات الاجتماعية للمرحلة، من خلال البنية اللغوية، والمقارنة اللغوية، داخل الفصيلة التي تنتمي إليها اللغة العربية، واستقراء النص، وما يشير إليه من رموز، وما هي طبيعتها ودلالتها، وفي ضوء ما أنجز من أبحاث.

هذا التوجه، يفرض علينا أن نتعامل مع الشعر الجاهلي كإنتاج جماعي-تاريخي، معبر عن روح عصره و «كملك مشترك لشعب واسع الانتشار» (٢٢).ولا غرابة أن نجد لغة القصائد قد أصابها التغيير في «أفواه الخلف والقبائل الأجنبية شيئا فشيئا (٢٣)، وهذا التغيير، أو الحذف، إما بسبب عامل الزمن، أو بسبب عامل اللغة وتطورها، أو بسبب عامل فني، لا يلغي قيمة النص، بل إن دارس الأداب الشفوية، يشعر بالارتياح والاطمئنان وهو يدرس ويحلل نصا بروايات مختلفة، إذ تعطيه فسحة للتأمل والمقارنة، والبحث في خلفية التغييرات الطارئة التي يمكن أن تكون نتيجة عامل من العوامل. وبالتأكيد كما يقول نولدكه: «لم تكن المنفعة الشخصية هي الدافع الوحيد لهذا الصنيع، بل أراد بعض الرواة من ذلك مجرد إنعاش أخباره التاريخية بقطع شعرية، وتزيينها بها، فوضعها على لسان الأشخاص المذكورين في أخباره» (٢٤). وهذه العملية هي في حد ذاتها تصور للتاريخ، ولم تأت منعزلة عن مجمل الأفكار المتداولة عن المرحلة المتخيلة، وهذه أهميتها، فإذا قبلنا بمبدأ العامل الفني، أي استخدام الشعر لتزيين الأخبار، فإننا لا يمكن أن نستبعد الدلالة الرمزية التي يحتوي عليها ذلك الشعر، كإنتاج تتراكم حوله صور الوقائع التاريخية أو صور الاحلام، أو صور الطموحات البشرية، وحتى عندما نقبل

الاعتراض القائل بأن هذا الإنتاج الشعري، قد وضعه شعراء ورواة الفترة الإسلامية، فإن إحالة الرواة والواضعين لما انتحلوه على فترة سابقة، يعكس استمرارية تاريخية وتخيلية لما كانت عليه المرحلة السابقة، ولا يمكن إنكار قيمة هذا الأثر، وهو في هذه الحالة، إنتاج أدبي أنتجه إنسان ينتمي إلى نفس العقلية، وهو استمرار لها، ويشكل عنصرا هاما لفهم الرؤية العامة التي كونت منظاره للعالم، وعقله، وذهنيته، واعتقاداته، وعباداته، وعاداته، وممارساته، في سياق تطورها.

إن ذلك الأدب، هو تشكيل لوعي عصر بكامله، في زمان ممتد، ومكان محدد، وكيف كان يصارع البقاء، ويحافظ على خصوصيته ومميزاته وكيف كان يغضب ويفرح ويثور ويتمرد، ويرفض وكيف كان يحب ويتزوج وينسَل ومن هنا نعتبر أن دراسة الأنواع الأدبية تفقد أهميتها عندما تقف عند التاريخ وحده، أو عندما تتحول إلى تاريخ أدب، أي بحث تاريخي في مجال الأدب، إذ يجب أن توضع في سياق التحليل الشمولي، /تحليل الخطاب/، وحسب مقاييس المناهج الحديثة. فبقدر ما يهمنا الجانب التاريخي في الأدب الشفوي الجاهلي يهمنا تصورالعلاقات التي تحكمت في إنتاجه، وهذا ما يفرض استكشاف رموزه وتفسيرها، والبنيات المشكلة لها، على مستوى التركيب والدلالة والإيقاع، أي فهم البنية اللغوية في شموليتها.

إن كثيرا من الدراسات التاريخية الأدبية حاولت أن ترصد الكتب التاريخية الأدبية، وفي ضوء النصوص الشعرية، والإشارات التي تتضمنها، مع اعتماد المقارنة والتحقيق، والتفسير والشرح، وكأنها بذلك قد حلت إشكالية التراث، ودون أن نتحدث هنا عن الدافع الأيديولوجي، إن هذا المنهج سيظل بعيدا عن روح النصوص الأدبية، إذا هو لم يرتبط بتوضيح طبيعة العلاقات الاجتماعية، والبنية الاقتصادية المحددة لها، وهذا ما يعطي للواقع قيمته، وستظل النصوص التي أنتجها العصر الشفوي، الذي لم يكن يعتمد الكتابة إلا نادرا فاقدة لماهيتها وخصوصيتها، إذا هي لم تدرس وتحلل في إطار علاقاتها بالبنية الفوقية، وهذا ما يقدمه بالضرورة موضوع النص.

لهذا نعتقد أن المناهج الحديثة، بإمكانها أن تقدم أدوات هامة في فهم العملية الإبداعية وأبعادها، بإظهار الصور ومقابلاتها بصورة مماثلة وعلى قاعدة التناظر والبنيات والوحدات على المستوى الإيقاعي والتركيبي والدلالي والمعجم اللغوي، على أن ألا تقف عند حدود الرموز والثنائيات على أهميتها، كما يقول تيري إيجيتون، «إن فهم أعمال أدبية مثل «جيمس كير» لشكسبير، وملحمة الدنسياد *The Dunciad* لبوب و«بولييز» لجويس، إنما هو أمر ينطوي على ماهو أكثر من

تفسير الجوانب الرمزية لهذه الأعمال، ودراسة تاريخها الأدبي، وإضافة حواش عن الحقائق الاجتماعي التي تحتويها هذه الأعمال، إن علينا أولا فهم العلاقات المعقدة غير المباشرة بين هذه الأعمال، والأنواع الأيديولوجية التي تعيش فيها، أعني الأسلوب والإيقاع والصورة والنوع الأدبي والشكل » (٢٥). إن ما كان يعتبر عملا متقدما في السنوات الأخيرة في مجال التحليل الأدبي، وربط العمل بمحيطه الاجتماعي، لم يعد كافيا، إذا هو لم يمعن النظر في لغة النص، وتركيبه وبلاغته ونحوه وصوره، ونمط إنتاجه من جميع جوانبه، على قاعدة المقارنة والدلالة، وهذا النمط من التحليل، كفيل بأن يكشف عن أبعاده الأيديولوجية المكونة له، لا من خلال الافتراض، بل على قاعدة مكوناته ومحدداته، معاييره، وذلك باعتماد القواعد الصارمة التي يضعها بحث تلك المكونات.

من هذه الزاوية، نعتبر أن دراسة الأدب الشفوي الجاهلي لا أهمية له، إذا نحن لم نقف على فهم أيديولوجيته من خلال مكوناته، في مجتمع رعوي، وما هو الدور الذي كانت تلعبه في تكوين الإدراك والمخيلة، وإحداث قطيعة علمية مع تلك المقولات المكررة والمعادة، «الأيديولوجية هي مجرد انعكاس بسيط لأفكار الطبقة الحاكمة »(٢٦). إن العملية الإبداعية هي أعمق مما يتصور، إنها مجموع «الرؤى المتناقضة والمتصارعة على العالم » (٢٧).

إن القدرة الأدبية التي عبر بها الشنفرى عن جوه ومحيطه، ليست مجرد انعكاس عن موقف القبيلة وأفكارها، ولا حتى أفكاره، كما أنها لا تعكس مستوى سلطة القبيلة، ومفاهيمها في تحديد أوضاع أبناء القبيلة الشرعيين، وغير الشرعيين، إنها تتجاوز كل ذلك إلى مستوى اللغة والأسلوب، وارتباط ذلك بمستوى آخر أكثر عمقا، هو منظوره الذي كونه عن عالمه، ومن العسير أن نعتبر موقفه موقفا فرديا، ولكنه بالتأكيد يتضمن رؤية أيديولوجية في مجتمع رعوي، علاقات الأفراد داخل القبيلة، وتصور مفهوم البطولة، وشخصية الفرد، طموحه وإحباطاته.

وإذا كان شعر الشنفرى في مجمله، تشخيصا لوضع أيديولوجي، ويلتقي مع مجموعة من المواقف التي عبرت عنها شريحة الصعاليك، من داخل وخارج القبيلة، وقد تبنت مفهوم الرفض والتمرد، فإن ذلك الشعر، يطرح أمامنا رؤى جديدة في الصراع والتناقض، وفهم هذه الرؤى، سيظل مرتبطا بكيفية تناولنا لها، أي تشريحه على مستوى اللغة والأسلوب، والدلالة والصور والبلاغة، والتركيب، والرمز داخل سياق المقارنة والتكرار، لاعتقادنا أن الصيغة الشعرية التي عبر بها، تنقلنا مباشرة إلى عمق الأشياء، لا من خلال رموزها فقط، وتفسيرها أو شرحها، ولا من خلال موضوعها، بل في مجمل مستوياتها الفنية.

يمكن أن نقبل بأسطورية الشنفري، ذلك البطل الأسطوري الذي أراد أن يحقق رغبة ذاتية، بالانتقام من قبيلته، على أن يقتل مائة رجل، وقد توصل إلى قتل تسعة وتسعين رجلا، وإذا كان لم يستطع أن يحقق الرقم المطلوب في حياته، فلقد حققه وهو ميت، فهذه الأسطورة، لا تلغي الواقع الاجتماعي الذي أنتجه داخل علاقات إنتاجية قائمة على الرعوية، والنسب والسبي، كما أنها لا تلغي موقفه التاريخي الذي كان يتحرك وسط رؤية أيديولوجية قبلية. إن الحكاية سواء كانت واقعية أو أسطورية، هي في نهاية المطاف، تعبير عن نمط العلاقات التي كانت تحكم أفراد القبيلة في مرحلة تطورها، واحتداد الصراع بداخلها، والحديث عن القتل، ليس مجرد فكرة، عابرة، فهي تسكن الواقع الاجتماعي القبلي، بل هو عرف.

إننا لا نستغرب إذا كانت نصوص الشنفرى التي نقلتها لنا مصادر الأدب التاريخية قد جاءت في سياق أسطوري-واقعي، /قصة الفرد المتمرد في صراعه مع القبيلة، ولا يوجد نص واحد خارج عن سياق الحدث وكل منهما يشكل بنية من بنيات الأسطورة، ويمكن بسهولة أن نحولها إلى ملحمة، إذ لا يوجد نص شعري قائم بذاته، وغير مرتبط بحدث من الأحداث التي عاشها في صراعه مع القبيلة، وكلها تكشف عن نوعية المنظور الأيديولوجي السائد في فترة من فترات تطورها.

وما نريد أن نؤكده، هو أن الخلاف القائم حول لامية العرب وصحة نسبتها إلى الشنفرى، هو خلاف ثانوي لا قيمة له، أمام قيمتها التاريخية كنص إبداعي، وإذا كان خلف الأحمر قد انتحلها، فهذا الانتحال لا يلغي كما قلنا واقعا اجتماعيا، تؤكده حقائق تاريخية. وإذا كان الأحمر يرمي إلى خلق أسطورية الشنفرى، فلقد كان موفقا في إعطائه تلك الصورة الأسطورية التي لم تكن من عدم، إذ استطاع أن يعطي الجانب الأسطوري مشروعيته التاريخية، وهو بذلك تمكن كمبدع نحال، وكمبدع يتمتع بخيال شعبي رائع، أن يتمثل بحق، جانبا من الجوانب التاريخية والاجتماعي لعصر تربطه به روابط القرابة، والأصل، والتاريخ. ولم يكن ذلك التصور، إلا نوعا من الحياة اليومية. لا زالت بعض ملامحها راسخة وتتكرر، أو أنها مازالت عالقة بالذهن، وفي حالة الاندثار، إن عفوية هذا التصور غير منزوعة من جذورها، وبقدر ما كان الأدب الشفوي للعصر الجاهلي محكوما بالعفوية، ونعرف أشياء عن بعض روافده، وقد أصبح مادة لتراث اللغة والأدب العربي، وبقدر ما أصبح مرجعا، على الرغم مما يكتنفه من غموض، وما مسه من حذف وزيادة، شأنه في ذلك شأن كل الآداب الشفوية.

ولا غرابة في كون مرحلة التدوين، في العصر الإسلامي، كانت تحكمها معتقدات إسلامية جديدة، وهذا المنظور هو الذي جعلها تغربل ما تبقى من إنتاج

جاهلي شفوي، وكأنها تريد تصفية الحساب مع مرحلة تاريخية، على الرغم من ثقلها، «فحفظوا أقل ذلك، وذهب عليهم منه كثير... كما قال أبو عمرو بن العلاء، مع التأكيد أن جزءا من هذه الغربلة يعود إلى عامل الزمن.

وإذا كان جزءا من الشعر الجاهلي قد بقي محفوظا في الصدور، فإن هذا الجزء يشكل مادة ديوانهم وتراثهم، وقد تمثلها جمهور عريض من البدو والقراء والرواة، وهذا التمثل، هو ما أعطاه روح الاستمرارية، سواء في إعادة صياغته وإنتاجه، أو إعادة نماذج مماثلة له، أو تكرارها، أو روايتها كما هي، وهذه سمة كل أدب شفوي، إلى أن ينتقل إلى مرحلة الكتابة. وهنا تكمن قيمة الحديث عن التطور الفني على جميع المستويات، وتحديد أماكن الاختلاف والتباين، وبعد ما كان يدور على نسق شبه موحد، أو هكذا يتصور بسبب شكل القصيدة، ونمطها ومواضيعها. على أن النقد الحديث الآن يحاول أن يعطي لكل تركيب شعري متشابه، دلالة معينة، تختلف بالضرورة عما يشابهها، إذ أن التكرار في الشكل والموضوع، يخفي تباينا في دلالة المضمون.

عندما نعطي صفة الشفوية للآداب الجاهلية، فإن هذه الصفة تضعها بامتياز في رواق الآداب الشعبية، وهذه الصفة إذا بدت غريبة بالنسبة إلينا االآن، فهذا يعود إلى المفهوم الذي يعطى للأدب وتصانيفه وأنواعه منذ عصر الكتابة، وتأسيس الدولة، إذ أصبح كل إنتاج أدبي غير مكتوب، شعبيا، لاعتماده على المشافهة، ولا يرتقي إلى مستوى المكتوب، وبذلك فهو لا يؤبه بتسجيله إلا في الحالات النادرة، لأن الكلمة المكتوبة أضحت لها سلطة فعلية، فهي المرجع والنموذج، نموذج السلف. وهذا ما يفسر على سبيل المثال لا الحصر، رفض اللغويين العرب لكل ما هو دخيل، هذا بالإضافة إلى أن مفهوم الشفوية يخضع بدوره لتطور علاقات الإنتاج في سياق العملية الاجتماعية والتاريخية، وينبغي أن نشير هنا أن العصر الجاهلي، كانت فيه السيادة للقول الشفوي، ومفعول الكلمة الشفوية كان له وقع الحسام، وأكثر النزاعات والحروب كانت بسبب الكلمة الشفوية، ولا شك أن البحث اللغوي في جذر كلم، يوضع البعد الشفوي للكلمة: كلم يكلم، جرح. كلمه تكليما جرحه. الكلم هو الجرح. والكليم الجريح، وكما يقول الشاعر:

جراحات الحسام لها التئام   ولا يلتام ما جرح اللسان

إن اللسان هو النطق الشفوي، وهو بهذا الاعتبار، سلطة. وعندما انتقلت السلطة إلى الكلمة المكتوبة، فقدت السلطة الشفوية وقعها تدريجيا، إلا أن حضورها الغائب، ظل قائما في الحياة اليومية، من هنا جاءت أهمية معرفة الآداب الشعبية الشفوية للشعوب والجماعات، لارتباطها بفهم التقاليد والأحلام والعادات والأمثال

والأفراح والأتراح.

إن ظل الشنفرى كان حاضرا بقامته، وقد حافظ التراث الشفوي على بعض نماذجه الشعرية، التي تمثل صورة من صور الحياة الجاهلية، وعندما انتقلت إلى مرحلة التدوين، شأنها شأن كل دواوين الشعراء الجاهليين، دخلت التاريخ لمقاومة النسيان والعطب، ولا يهم الخلافات الجزئية، فهذا أمر موكول للمحققين، إذ أن محور التركيز، ينبغي أن يرتكز أولا وأخيرا على جوهر المادة، وماذا تشكل بالنسبة لتاريخ الأمة، والذاكرة الجماعية، إن نسبة تلك الأشعار إلى أفراد، هو بشكل من الأشكال، تعبير عن إفرازات فنية وفكرية واجتماعية داخل الجماعة، والتمييز ما بين شاعر وشاعر، جاء في مرحلة النضج الفكري والفني، وهذا ما كرسه عصر التدوين لضبط العملية الإبداعية، أما على مستوى الصراع الاجتماعي، فإن الكتابة ستأخذ بعدا آخر، هو بداية تكريس لأجهزة الدولة، وتمكين السلطة السياسية والدينية من أدوات العمل، وعلى رأسها الكتابة، لاحكام الصراع العقائدي، وخلافات الفرق والأحزاب والمدارس الفكرية.

عبد الغني أبو العزم

الهوامش

١- أبو عثمان الجاحظ، الحيوان ج ١ ص ٧٤ ط ال .

٢- انظر في هذا الصدد صلاح عبد الصبور بدايات الشعر العربي مجل الشعر عدد أبريل ١٩٦٥ ص ٧٦.

٣- محمد عوني عبد الرؤوف بداية الشعر العربي بين الكم والكيف -مكتبة الخانجي مصر ١٩٧٦.

٤- تيودور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعرالعربي القديم، كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعرالجاهلي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين بيروت ص ١٨.

٥- ابن سلام الجمحي. طبقات فحول الشعراء الأول، تحقيق محمود محمد شاكر. مطبعة المدني القاهرة، ص ٢٤.

٦- نفس المرجع السابق ص ٢٤.

٧- نفس المرجع السابق ص ٨.

٨- نفس المرجع السابق ص ٤٦.

٩- نفس المرجع السابق ص

* سورة الأنعام الآية ٦.

١٠- ابن سلام نفس المرجع السابق ص ٨.

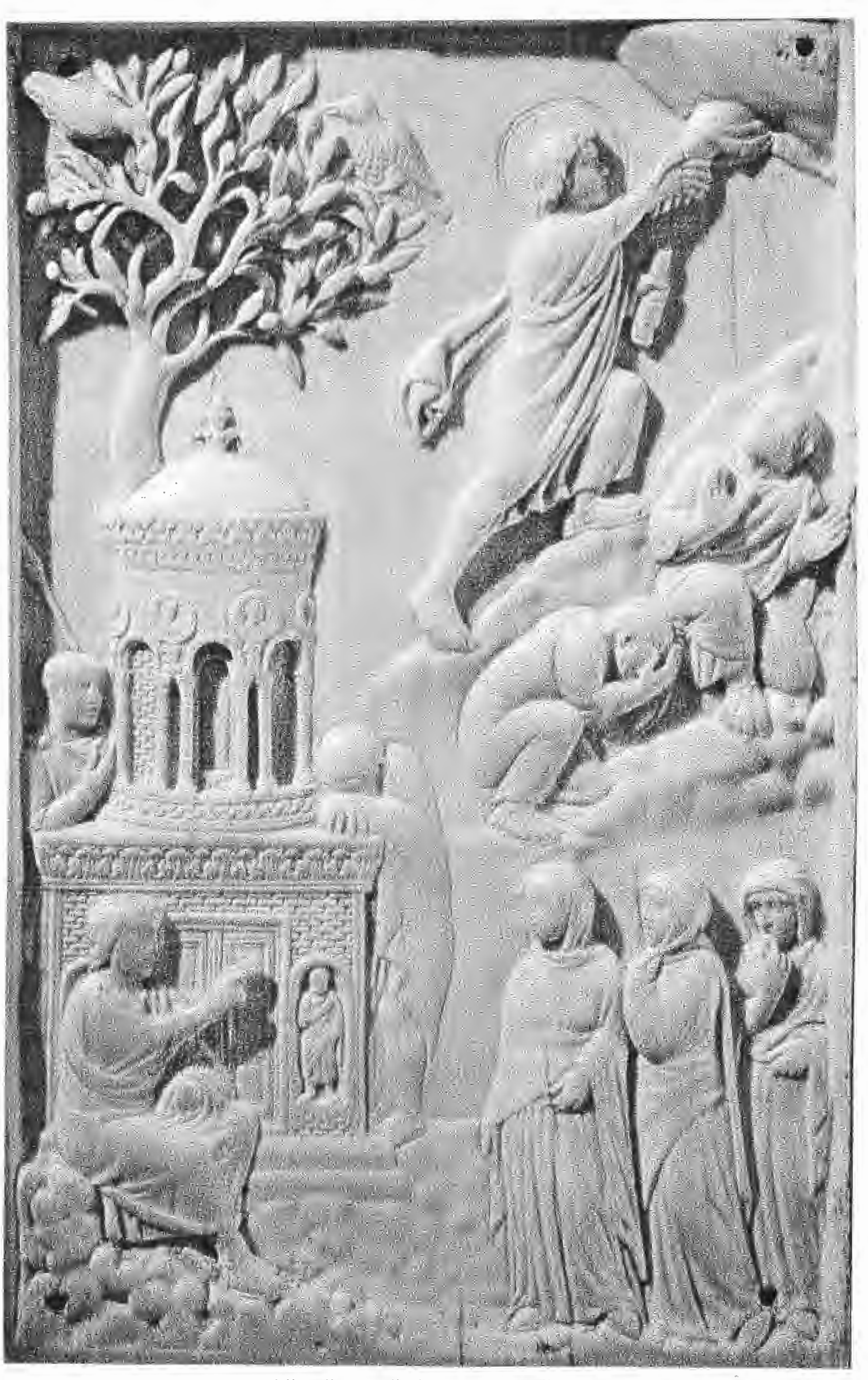
١١- نفس المرجع السابق ص ١١.

١٢- انظر أبو محمد الحسن الهمداني الإكليل ج ٨، تحقيق نبيه فارس أمين، دارالعودة بيروت.

١٣- ابن سلام ص ٢٤.

١٤- السيوطي جلال الدين «الاتقان في علوم القرآن» جـ ١ ص ١١٩ المكتبة الثقافية بيروت ١٩٧٣.

١٥- نفس المرجع السـابق ص ٢٥.
١٧-١٦- ابن سلام الجمحي المرجع السـابق ص ١١.
١٨- ابن سلام الجمحي ص ٤٦.
١٩- انظر لمجرد الاضطلاع مقالة يوسف خليف مجلة المجلة عدد ٢٣ نوفمبر١٩٥٨ ص ١١٥.
٢٠- نولدكه دراسات المستشرقين ص ٢١-٢٢.
٢١- انظر في هذا الصدد الدراسة القيمة النى نشرها محمود محمد شاكر في مجلة المجلة العدد ١٤١، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥ (١٩٦٩).
٢٢- نولدكه نفس المرجع السابق ص ٢٥.
٢٣- نفس المرجع السـابق ص ٢٥.
٢٤- نفس المرجع السـابق ص ٢٧.
٢٥- تيري إيجيتون الماركسية والنقد الأدبي ترجمة صابر عصفور
مجلة فصول الأدب والايديولوجية ج ا المجلد الخامس ١٩١٠ ص ٢٣.
٢٦- نفس المرجع السـابق ص ٢٣.
٢٧- نفس المرجع السـابق.



الصعود إلى السماء، حفر على العاج من القرن الرابع.
Rising to Heaven , ivory panel carved around AD400, Italy,
British Museum, London من

حلم الشعر المقدس

حوار مع منير العكش

عبدالله – ما الشعر؟

منير – السؤال بالصيغة المعروض بها هو سؤال عن هوية الشعر. ولأن المسؤول عنه في كثير من وجوهه يشبه ما يسميه الغزالي «المضنون به على غير أهله» فإن كل رغبة في تحديد هوية هذا الشعر «المضنون به» تعني منازعة أسرار أهل الشعر واكتناه بواطنهم.

الجواب يفترض أن لدي رغبة في منازعة أسرار أهل الشعر. وهذا كل ما لدي وكل ما لدى الذين أرادوا مواجهة أنفسهم بمثل هذه الأسئلة. أي إنه محكوم علينا منذ بداية الطريق بأن نكون خارج تقليد العلم، خارج طقسه ولغته واصطلاحاته ومناهجه. إذ ان رغبتنا ليست علما، ولا أسرار أهل الشعر بعلم. ونحن منذ البداية أمام حدين غير «علميين» يراد منا أن نستنبط منهما تعريفا علميا أو ينسجم مع تقليد العلم.

والإعتراف بأننا خارج تقليد العلم هو في الواقع تعريف سالب لإطار الجواب الذي نبحث عنه والمسألة التي تواجهنا.

طبعا هنالك أجوبة جاهزة، ولكنها غير مقنعة لأنها تعتمد الوجود الزائف للشعر. بإمكاننا القول: إن الشعر هو كل ما بين أيدينا من دواوين الشعر وقصائدهم. وفعلا فإن هنالك عددا من النقاد ينطلقون في كتاباتهم وأحكامهم من أن الشعر هو هذا الذي بين أيدينا، فيحكمون على الشعر بما هو كائن، وكأن هذا الكائن قد تحقق وانتهى وأتاح لنا تعريفه بما فيه. كل هذا لا يكتفي بتعريف الوجود انطلاقا من الموجود بل يتناقض مع كل تاريخ الشعر أيضا، فلو اكتمل الشعر حقا لبطل عمل كل الشعراء ولسقط كل ما يكتب الآن من شعر، أو ما سيكتب منه في

المستقبل. ولو صح «كمال الشعر» كما يوحي تعريف هؤلاء النقاد لوجب علينا أن نسألهم أين يصنفون ما سيكتب بعد كمال الشعر.

إن اعترافنا واعترافهم بأن كمال الشعر لم يتحقق بعد هو إضافة جديدة على تعريفنا السالب للشعر. ولكنها هذه المرة إضافة موجبة. إن عدم تحقق كمال الشعر يعني أن عمل الشعراء منذ كتابة أول قصيدة على وجه الأرض حتى اليوم هو حركة نحو هذا الكمال الذي لن يتحقق إلا مع كمال العالم .. وموته.

وكما يتحاذى كمال العالم في حركة خلقه المستمرة مع موت العالم فإن الشعر يمضي نحو كماله وموته بحركة خلقه الدائبة أيضا.

وهذا يشكل منطلقا للقول: الشعر حركة خلق موازية لحركة خلق الطبيعة. إن الحركتين متجانستان في طاقة هذا الخلق، ولكنهما مختلفتان في مادته. وحين تتجانس هاتان المادتان يحقق الإنسان كمال استخلافه الإلهي.. هناك عند تخوم ولادته الجديدة في عالم آخر.

عبدالله – يتميز زماننا بصورة أساسية بكونه الزمان الذي تجد فيه الملكية نفسها مهددة في مبدئها نفسه، وبالتالي في كل أشكالها، بما في ذلك ملكية الأسرار. نعم بنا رغبة في منازعة أهل الشعر في الذي ظل زمنا طويلا مضنونا به على غيرهم. وتهدف هذه المنازعة إلى تعريف الشعر جذريا بالكشف عن كل أشكال الممارسة الشعرية التي أبعدتها مؤسسة الشعر والنقد المدرسيتين المحترفتين بمنطق متعسف وانتقائي. إن أشكالا كثيرة من الكتابة والمشافهة تنحو اليوم إلى الشعر بأن تتجاوز المدى الوظيفي والتركيب والتوليف البلاغي ذي الدلالة الوظيفية. إننا نوجه إلى الشعر تهمة إفساد لغة الإتصال بتحويلها إلى مؤسسة للإسقاط الباطني الرمزي الذي افتقد الكثير من حرارة الحضور.

منير– مشكلة التعريف في الشعر وغيره تخضع لكثير من الشروط النفسية والإجتماعية والحضارية والوجودية، بل والسياسية أيضا. ولاشك في أن تعدد هذه الشروط يعطينا تعريفات متعددة تجعل «تهمة إفساد اللغة» مشكلة جزئية ومحدودة. أما أن نستخلص المثال من هذه التعريفات لنضع تعريفا واحدا للشعر فهو نوع من الإغتصاب للشعر.

المهم أن سؤالك نفسه يطرح سؤالا آخر جوهريا ومهما. إنه يتساءل ما إذا كان الشعر واحدا أو متعددا. وللجواب عن هذا السؤال لابد من تشخيص جسد الموجود من الشعر، ذاكرته، تاريخه، حتى نكتشف الصور المتعددة لتعريفات الشعر، الشعر العربي، والشعر بوجه عام. في البداية لنضع أيدينا على قصيدة كالمعلقة أو

قصيدة أقدم لعبيد بن الأبرص مثلا. هذا الشكل من أشكال الكتابة الشعرية أوصلا نقادنا إلى تعريفات مختلفة، برغم أن المنطلقات واحدة تقريبا. لو انتقلنا إلى مجال آخر؛ بمعنى لو وضعنا قصيدة من أعمال هوميروس مع قصيدة لامرىء القيس ونظرنا إليهما نظرة حيادية -لاقيسية ولا هوميرية- لاكتشفنا للوهلة الأولى أن هنالك اختلافا شكليا على الأقل في طبيعة الشعر وتركيبه ولغته وموضوعاته وموسيقاه وصوره.

هذا الإختلاف في الوحدة هو دليل على أن الشعر ليس بواحد، وأنه ليس هنالك شكل أو لغة أو تعريف مقدس للشعر تنفرد به هذه الأمة أو تلك.

أعلم أن هذا الحكم قد يوقعني في تناقض، لأن حركة الخلق في العالم واحدة. وهي واحدة لأسباب متعددة منها أن هذا العالم الموجود، والعالم الذي سيوجد هو عالم في جوهره الفيزيائي لم يعد يقينا ماديا ملموسا. إنه طاقة حياة كما بينت لنا فيزياؤنا الحديثة. كل ما نتصوره خارج «طاقة الحياة» ونظن تقليديا أنه نوع من أنواع الجماد هو أساسا طاقة الحياة الكامنة في نوى ذراته. وهنا لا أتحدث مجازا، بل أشير إلى أعمال ما يعرف بفيزياء الكوانتوم، فيزياء هيزنبرغ وشرودنغر ودوبروي وإدنغتون وبلانك وكل من اعتمد نظرية الإنفطار Big Bang التي تحدثنا عن تلك النقطة الرياضية الأولى التي كانت تضم كل ما نشاهده اليوم من أقصى الكون إلى أقصاه.

هذا العالم، ليس فيه جديد إلا الشكل. وهذا التنوع الذي نشاهده في العالم، وكل تنوع مقبل هو في أصله حركة تلك النقطة الرياضية الأولى التي كانت تضم بذرة الحياة وترعاها. إن الحركة هي تعبير عن شكل. وما هو جديد في العالم هو هذا الشكل والشكل فقط. إنني أنا وأنت أشكال شعرية جديدة، عمارات جديدة من لبنات ذرية هي أقدم منا ومن هذه الأرض والشمس والمجرة التي نسكنها. قدمت هذا لأقول إن اختلاف النظر إلى تعريفات الشعر هو أشبه باختلاف مادة الكون. فما يتناسب للحجر من أجل أن يكتمل به العالم، وما يتناسب للإنسان من أجل أن يكتمل العالم به ينطبق أيضا على الشعر.

أريد هنا التأكيد على أنه ليس هنالك كمال للشعر في إطار شكلي أو قومي منفصلين أو مستقلين. ليس هناك شعر يوناني كامل، أو شعر عربي كامل. كل هذه التنويعات هي تنويعات في حركة الخلق تماما كما ينوع العالم صوره وأشكاله في الطبيعة. إننا لسنا وحدنا. ونحن لسنا البداية ولا النهاية. وكل فكرة التقديس لهذا الشكل أو ذاك هو نوع من المركزية المزيفة ، المركزية الخطرة على الشكل وعلى الوجود وعلى شمولية المقدس نفسه.

إذن، وحدة تعريف الشعر لا يمكن التماسها إلا في الإقتراب من حركة الخلق، أو في التعبير عن هذه الحركة.

أحيانا يحس المرء أنه يعيش وحده على وجه الأرض، وأن السماء فوقه ليس فيها إلا الواحد. هذه المواجهة التي يتكثف فيها الزمان هي أقدم وأول أشكال استبطان المقدس. في هذه الحالة يبدأ حوار غامض له خصوصية اللذة بين واحد الأرض وواحد السماء. وفي هذا الحوار يبدأ السؤال عن أصل الحياة ومصير الإنسان والعالم وكل الأسئلة المرة التي تبتدىء بلماذا. هذا الحوار يمكن التماسه في البذرة الأولى لحركة الشعر أيضا؛ في النصوص الشعرية المقدسة من جلغامش سومر إلى «پوپول ڤه» المايا مرورا بالڤنديداد والأوپانيشاد والطاو وكل المقدس الشعري لحضاراتنا الإنسانية القديمة. أما الحوار الذي أتحدث عنه فإنه عادة يجري بلغة خاصة جدا لا تستطيع الأشكال الشعرية التقليدية أن تستوعب من معانيه إلا القليل. وهذا يضعنا أمام سؤال أساسي من أسئلة الشعر: أين نضع ما تبقى من هذه التجربة ضمن تعريفات الشعر؟

قلت هذا استطرادا لأؤكد على أمرين. الأول أن تعريفاتنا للشعر مازالت جزئية وقاصرة وذات مركزية عنصرية أحيانا، والثاني أن كمال الشعر لا يمكن أن يتم إلا في نهاية العالم مع نهاية حركة الخلق الكبرى. أما ضمن هذه الحركة فإن الشعر يبدأ بما كان يسميه اليونان بالمحرك الأول وينتهي بملكة النحل التي تكتب قصائدها العسلية يوميا.

عبدالله – الشعر المكتوب أو المعطى التاريخي الذي اصطلح على تسميته بالشعر؛ إلى أي مدى يكشف عن طبيعة الشعر ويدل عليها؟ وإلى أي مدى يؤشر إلى احتمالات حركة الخلق وتحققه فيها؟

منير – من المؤسف أن أنظمتنا المعرفية اكتشفت الشعر من موجوده. ما كان يسميه أفلاطون بعالم المثل هو -ضمن إطار حركة الخلق- الوجود الشعري الكامل الذي تتضمنه هذه الحركة. في حركة الخلق، وفي احتمالات خلق هذه الحركة نجد كامل الشعر. ولأننا فاصلة من الزمن الطبيعي للخلق، برهة بين ما مضى وما يأتي، فإننا بالضرورة لا نقرأ ولا نسمع إلا تلك السمفونية الناقصة.

كيف ننطلق من الكائن إلى الكينونة؟ من الموجود إلى الوجود؟ من المتحقق إلى الممكن؟ إن ما تبقى من كمال الشعر، وما نعتبره في فاصلتنا الزمنية الموقتة عدما هو في سياق حركة الخلق «عدم ممكن الوجود». ليس هناك عدم مطلق، ولا فراغ مطلق، ولا انقطاع في كينونة الوجود، فلو صح مثل هذا العدم لافترض علينا

أن نعتبره وجودا أو مكملا للوجود. كيف نؤمن بوجود العدم إذا لم يكن وجودا خاصا أو وجودا إضافيا على الأقل. إن مثل هذه التقسيمات للعالم عكازات ذهنية. نوع من تكنوقراطية فلسفية. ما هو عدم في مذاهبنا الفلسفية وأدياننا هو «نية خلق» في سياق «حركة الخلق» التي نتحدث عنها. إن الله حين كتب هذا العالم إنما دفع حركة الخلق خطوة بين زمنين؛ زمن سميناه بالأزل، وزمن اعتبرناه وحدة الحساب في عالمنا الموجود وفكرنا الموجود. هذا الإنتقال من زمن الوجود إلى زمن الموجود هو الذي أوقع اللبس بين العدم الخام وبين العدم الممكن. لو عدنا إلى الشعر لوجدنا أن «محركه الأول» هو الذي كتب قصيدة العالم.

هذا يعني أن الشعر الكامل هو مثال idée موجود في الزمن الآخر. إنه يعني أيضا أن الشاعر لا يخلق هذا الشعر بل يكتشفه. دور الشاعر أن يمنح هذه الصيغ وهذا الوجود الشعري أشكالا جديدة. موجود الشعر، أو ما هو متحقق منه حتى الآن ليس إلا إشارة إلى ذلك العالم الكامن في حركة الخلق والذي يتنامى باستمرار مع تقدم الزمن.

عبدالله – وما تقييمك لهذا الموجود؟

منير – هنا أعترف بعجزي، خاصة وأن الضجة حول هذا الموجود ماتزال تستعير المناهج الحديثة والإصطلاحات المعقدة لأفكار النقد البدائية، فتغرق إما في حركة اللغة وما يتفرع عنها من أشكال وصور وموسيقا، أو تغرق في حركة الأفكار داخل القصيدة فتنثرها وتعيد صياغتها وتنظر في أيديولوجيتها...الخ. هذان الإتجاهان اللذان كانا يسميان في عصر البساطة بالمبنى والمعنى افتتحت لهما في عصرنا شبكة عبثية معقدة من المسميات والإصطلاحات وخطوط الطول والعرض التي كرست الحكم على الوجود بما هو موجود وعلى الكينونة بما هو كائن. طبعا، إنني لا أرى مبررا للإستمرار في هذين الخطين البدائيين لأنني أعتقد أنهما يشكلان زاوية أو تعبيرا مسطحا بدون عمق ولابد لهما من بعد ثالث يصلهما بحركة الخلق، وينقذهما من بدائيتهما البسيطة والمعقدة.

هنا قد تعترض -وأنت على حق- قائلا إنك مازلت ضمن إطار اللغة. وهذا صحيح إذا ظللنا لا نرى في اللغة إلا أشكالها الأبجدية، وإذا اقتصرنا على مرادفتها بالكلام والحكي والنطق..الخ. ولكن حين ننتقل باللغة من إطارها المنطوق وإطارها الأبجدي المكتوب إلى الإطار الشامل للغة التعبير، وأعني كل ما يعبر عن حركة الخلق، فإننا نبدأ برسم النقطة الأولى التي تفتح البعد الثالث لعالمنا النقدي المسطح. إنه من المؤسف فعلا أن وجودنا، لا شعرنا وحده، مايزال مرهونا إلى اللغة المنطوقة.

إننا نعيش وجودا منطوقا، فما ليس له اسم ليس له وجود.

عبدالله - لدي ملاحظتان أو مصادرتان، أولا، أنت تطابق -أو تكاد- بين حركة خلق العالم وحركة خلق الشعر رغم عدم رضاك على المنجز الشعري. ثانيا، إنك في مفهومك لحركة الخلق - حين ترى في أعماق الكون موضوعا للكشف والإضاءة - ألاحظ أنك تتفق مع المفهوم الواسع الإنتشار والمسلم به في أوساط النقد الأدبي والتشكيلي بأن مأثرة العمل الخلاق هي في كشفه عن أعماق الكون والنفس البشرية مما ينتج عنه بالضرورة أن هذه الأعماق موجودة بالأصل وبمعزل عن تاريخ العمل الخلاق. إنني على العكس تماما من هذا المفهوم أرى في أعماق -فكره وقواه النفسية ومجمل قدراته- نتاجا لتاريخ عمله الخلاق بالذات. إن حركة خلق الطبيعة ليست سرا ولا نزوة ولا هي ذات دلالة (على الكائن المتعالي). إنها ببساطة موجودة، وإنه من الصعب تماما على مفهوم متحرك للنقد أن ينطلق من مثل هذا المبدأ الإسقاطي السالف ذكره والوارد في كل تاريخ الفكر الإسقاطي والذي يقول -مع مراعاة ضئيلة- بوجود جاهز ومسبق للكون. إن النقد الخلاق هو حالة من الإستباق والنبوءة لما هو في رحم الإحتمال. وبالمقابل فإن الإحتمال غير وارد في عالم جاهز. إن حركة الخلق تفقد ضمن هذا المفهوم حضورها الحي وزمانها الحي، بينما تفقد حركة النقد مبررات وجودها أصلا؟

منير - لم أفهم كيف تم الوصول بمثل هذه المقدمات إلى مثل هذه النتائج. ومع ذلك فلنعد للطبيعة. قبل مائة سنة لم يكن يخطر ببال إنسان شيء عن وجود ما يسمى اليوم بالكهرباء، أو عنصر الهيليوم أو غيره من عناصر الوجود الطبيعي التي اكتشفناها حديثا. لم يكن يخطر ببال أحد أن في نواة الذرة الصغيرة مثل هذه الأسرة الحية ومثل هذه الحركة النشطة. قبل مائة عام كان حجم الكون أصغر من حجمه اليوم. وأنا لا أقصد الإشارة إلى اتساع الكون بل أقصد أن معرفتنا بحجمه هي التي اتسعت. ما أريد قوله أن حساسيتنا هي التي جعلت اللغة سابقة على الوجود وليس العكس. أما القول بأن الكون مشروع كمال يكمن كماله في تصميمه وحركته فربما ينبع من إيماني بنظام هذا الكون وقوانينه وما يسميه الفيزيائيون بالخطة أو التصميم. ما فعله الإنسان هو أنه اكتشف في هذا الكون - بعد إقامة ملايين السنين- قانونا طبيعيا. لكن الإكتشاف لا يعني بدء الوجود الطبيعي لهذا القانون، ولا يعني إيجاد هذا الوجود. كانت هنالك آلاف التفاحات تتساقط خلال فصل الصيف على الأرض، وربما على رؤوس البشر، لكن رجلا واحدا فقط استطاع أن يكتشف من هذا المشهد العادي «قانون الجاذبية». لقد أمضينا

مليـوني سنة على الأقل ونحن نحـمـل هذا الدمـاغ الكبـيـر الذي كـان يميـزنـا من الشمبانزي نسبيا. ولست أدري لماذا لم نستعمله طوال هذه الفترة من حياتنا على الأرض في أكثر من تحديد الحجارة ونسج السلال والفؤوس اليدوية. إننا أبدا لم نبن أنظمتنا الثقافية إلا في فترة متأخرة جدا من عمر إنسانيتنا. إن الثقافة هذا القادم المتعجرف هي أيضا شكل جديد من أشكال التجريدات اللانهائية الكامنة في عقولنا.

قبل نيوتن بحوالي ألفي سنة حدس أفلاطون بشكل ما بقانون الجاذبية وتحدث عنه في طيماوس. لكن أفلاطون كان بحاجة إلى البراهين الكافية للبرهنة على حدسه. الفرق بين أفلاطون ونيوتن هو أن الأول حدس بقانون موجود في العالم، والثاني برهن عليه. أنا أعتبر حدس أفلاطون -في إطار حركة الخلق- أكثر أهمية من براهين نيوتن. والإنسان هو باستمرار صيغة من صيغ أفلاطون. إنه يحدس وينتظر البراهين. هذا الحدس المتواصل لتفاصيل العالم المنطلق نحو كماله وموته هو مهمة كل من يعتقد بهذا الكمال. لهذا تراني أصر وألح على أن الإنسان لا يخلق موضوعات بل يكتشف أشكالا. إنه مجهز بكل الطاقات التي تمكنه من ذلك. وبمجرد أن نعرف بتواضع أن الإنسان لم يكتشف كل إمكانياته وطاقاته ومواهبه نتأكد من عبث الحديث عن اكتشاف كل العالم أو اكتشاف كل الشعر. إن بعض شعرائنا أغرتهم لغتهم الفضفاضة بالحديث عن الكون والزمان والشعر والمقدس وكأنهم اكتشفوا ما يبحث عن الفيزيائيون ويسمونه بنظرية كل شيء.

إننا محكومون بأن نكون فاصلا بارقا من فواصل هذا الزمن. لهذا لا نستطيع اغتصابه ولا اقتناص آخره. ولأننا مقدرون بأن نكون بين حدين من حدوده فإن استعجالنا على اكتشاف كل شيء هو دليل على أننا ننتمي إلى حركة الخلق الواحدة التي تضمنا وتجمعنا مع كل جزء من أجزاء هذا الكون.

عبدالله - لا يزال السؤال عن مكان الشعر المكتوب في ما تسميه بحركة الخلق واردا. إن العالم يبدو بنظرك قصيدة لا تنتهي. فماذا يبقى منه خارج الشعر؟ وماذا تحقق منه فيما كتب من الشعر؟

منير - تذكر أنني قلت إن تحديد الشعر باللغة قد آذى الشعر كثيرا. وتذكر أيضا أن «المحرك الأول» هو الشاعر الأول. وعلى هذا فإن صياغات العالم الإنساني وغير الإنساني صياغات شعرية نابعة من حركة خلق واحدة. حتى اللغة التي نقسو عليها لأننا نحبها ولأنها وجودنا المحتوم ضمن إمكانياتنا الحالية؛ هذه اللغة في أساسها عمل شعري، تتشابك جذورها الأولى مع جذور الشعر والمقدس الضاربة في تراب الجنس والعنف والظلام.

إن حركة الخلق واحدة. وبسبب هذه الوحدة لا نستطيع أن نفرق بين تعبيرات هذه الحركة عن نفسها إلا بالأشكال. فكما تعبر الطبيعة أحيانا عن حركة خلقها بتشكيل نجم أو كوكب أو برعم، كذلك يعبر الإنسان أحيانا عن حركة خلقه بوردة أو شمس يسميها القصيدة أو الإختراع..

عبدالله - هذه القصيدة الجميلة التي يرسمها تصورك للعالم تكاد تستحيل فيها رؤية عالمنا الحالي المجدور الوجه بالإستغلال والمجاعات والحروب والقتل الجماعي، والموبوء بأشكال عديدة من الموت. إنني أعجز عن استنباط حركة معادية للموت الذي يتحرش بحركة الخلق ويعمل على أن يسد عليها جميع منافذ الإحتمال.

منير - ليست هناك حركة خلق إذا لم تكن بالضرورة حركة عداء للموت بكل أشكاله الإجتماعية والسياسية والعسكرية والفردية. إن الموت بمعناه المبتذل المشابه لموت الحشرات يسيطر على مقدراتنا ويسكن زمننا ومستقبلنا. ثمة رغبة وراغبون في اغتيال هذه الأمة ومحاصرة حركة خلق الإنسانية، وهي رغبة يعبر عنها العهد القديم؛ عهد الكراهية والحقد والعنصرية، كما يعبر عنها الذين أفرغهم العهد القديم من إنسانيتهم في داوننغ ستريت وفي هضبة الكابيتول. إن قراءة تاريخ الحضارات -نشوءا وموتا- يؤكد أننا نعيش قابلية الموت. ليس هناك أمة في التاريخ قبلت بما نقبل به اليوم إلا وانتهت إلى الموت. ونحن جميعا متواطئون مع قتلتنا، ابتداء من فرعون الذي صار جنديا من جنود يهوه وانتهاء بفقهاء التسلط والإحتلال الذين جعلوا الله أرذل السبايا. كيف لا نموت ونحن لا نجرؤ حتى على الصراخ في وجه الذين يحيكون نسيج هذه المقبرة الخرافية لنا؟
هنا أيضا نستطيع أن نميز بين الشاعر الذي يعانق حركة الخلق وبين الشاعر الذي جند موهبته للموت وصانعي الموت.

عبدالله - سمعتك تقول إن الرغبة في تغيير العالم موقف مغرور. ولربما أنني أخطأت السمع، لكن مفهومك لكمال العالم لا شك أوحى بذلك الإعتقاد. والحال إن موقفا للتغيير -أي إعادة الخلق- يصعب أن يصدر عن مفهوم يقول بكمال العالم. إن رغبة التغيير في هذه الحال تصبح بلا طائل. إن مبحثك القائم على الحركة والإحتمال في هوية الشعر يجد نفسه في حرج شديد مع مفهومك القائل بكمال العالم. ستقول لي إنك ترى كمال العالم في حركته إلا أن هذه الحركة نفسها في مفهومك هي حركة جاهزة مرسومة منذ الأزل بكل احتمالاتها في بذرة الخلق الأولى حسب تعبيرك. وهكذا يرمي مفهوم كمال العالم بموقفك من التغيير إلى الحرج

ويتركه معلقا ما بين المد والجزر. كيف تستطيع تجاوز هذا الحرج؟

منير – لا أعتقد أن هنالك أكثر نبلا من هذه الرغبة في تغيير العالم، بل هي حق مشروع لكل كائن يحلم بعالم أفضل. ربما أنني قلت إن ادعاء القدرة على تغيير العالم هو موقف مغرور، وأن البعد الواحد للتغيير هو موقف سلطوي لسببين: أولا لأن عالمنا الذي نحلم بما هو أفضل منه ليس بعالم واحد بل هو نسيج من «العوالم»، ولأن الحرية التي هي أساس مثل هذه الرغبة في التغيير هي أيضا نسيج من الحريات. إن احترام هذه التعددية في العالم ضروري لممارسة الحريات المتعددة.

المفارقة التي ربما سبب تهذا الإلتباس في موقفي من التغيير هو أن لوجودنا الفردي وجودين: وجودا محكوما بالغرائز والضرورات والقوى المظلمة والوحوش الجيوراسية التي تسكننا، ووجودا في العالم محكوما بقوانين هذا العالم وحركته. لكن العلاقة بين هذين الوجودين –بالنسبة لي– لا تؤمن بالقوى المظلمة ولا بالغرائز والضرورات بل تؤمن بحركة الخلق الواحدة التي تسرق الوجود الفردي المستقل منذ اللحظة الأولى لا نبثاقه لتضعه في منبع هذا الوجود وحركة خلقه.

إن اختياري لنفسي أمر مختلف عن اختيار العالم لي أو اختياري للعالم. ومن هنا تأتي شرعية الرغبة في التغيير. لأنه لا يمكن أن يتصالح اختياري لنفسي مع اختيار العالم لي إلا بمشروع أزلي نبيل هو مشروع الموت.

في هذا الموت الطبيعي النبيل يتخثر وجودنا المستقل ويتنازل عن حركة خلقه الفردية لصالح حركة الخلق الكبرى.

وحين يوازن الإنسان بين حرية حركته وحرية حركة الخلق الكبرى يجعل من مشروع موته مشروع إبداع متبادل مع العالم، أي إنه يوحد بين موته وبين حريته.

ولعل موتي بهذا «العلو» هو الإسترداد المنطقي لكل إيماني بالتغيير، وإيماني بحركة الخلق. إنه موت قريب من الشهادة التي هي أسمى تعبير عن الإبداع.

بهذا يمكننا أن نفهم لماذا تقابل الشهادة العربية بهذه الشراسة من قبل فرعون ومن قبل يهوه على السواء، ونفهم لماذا يتجه الجنون العربي السلطوي نحو تكديس الموت العربي وتركيمه. فكل ما يجري في المنطقة الآن ضد الإبداع، لا لأنه يقمع الشهادة ويناصر الموت المبتذل بل لأنه أصبح في صف الجريمة التي يعاقب عليها القانون الجنائي.

عبدالله – حركة الحداثة في الشعر العربي تلتبس عليها المسالك، فقد طرحت في بداياتها الأولى باعتبارها تجاوزا لتركة القيود الثقيلة الوطء التي أحكمتها حول الشعر عصور الإنحطاط والتقليد والمحافظة. ولقد كان ذلك موقفا مضيئا

وطموحا مبشرا، لكن الحركة مالبثت أن صنعت قيودا جديدة منها غزو الشعر المترجم الذي اجتاح نتاج الرواد الأوائل.. ترجمة للأخيلة والصور والمواقف. أنظر مثلا محاولات البياتي الأولى فهي تحتشد بالأسماء والأساطير اليونانية. خذ تجارب أدونيس، عبدالصبور. .الخ. ثم شرع النقد بعد ذلك دون نظر لا ختلاف الشروط يطلق أسماء مدارس الشعر الأوروبية على محاولات التجديد العربية. والقيد الأكبر بنظري يطرح الآن في مظهر التمسك بالقصيدة وترسيخ الحواجز بين الأنماط الأدبية. أدونيس أحد أصحاب هذه الدعوة، ومايزال يصدر دواوينا. لقد تحولت الحركة إلى مؤسسة تدافع عن الشعر وتكرس قوالبه، وتقيم المتاريس والمسافات بينه وبين أشكال التعبير اللغوي الاخرى. وهكذا انتهت الصبوة والتطلع إلى تجديد اللغة إلى حالة تعاكس إعلاناتها الأولى. بوصفك أحد المتتبعين الدؤوبين لتطور الحركة، فيم ترى أسباب قعودها؟

منير – ما ينطبق على كمال الشعر ينطبق أيضا على كمال الحداثة.

الحداثة كما كنت أراها –وإذا كان لا بد من اعتبارها معيارا للشعر– هي إرجاء مستمر لتحققها.

ليست هناك حداثة جاهزة وموجودة يمكن اتخاذها مثالا أو معيارا لأنه ليس هناك حاضر كامل وجاهز وموجود أبديا. الحاضراصطلاح وليس حقيقة. والحداثة كذلك. وكما أن الحاضر يتراكم باستمرار في الماضي فإن الحداثة تتراكم باستمرار في الذاكرة.

الحداثة، أيام عز تداولها في مصارف النقد– كانت وماتزال حداثة ملتبسة مائعة التعريف. وقد طرحت للتداول مع بداية شعورنا بأننا خارج إطار العصر الذي نعيشه ومع رغبتنا وإصرارنا على أن نكون فيه.

من هنا، التبست الحداثة على النقاد بمفهومها الزمني، وأصبح الحديث يعني المعاصر، الأمر الذي أوقع الشعر في أغلوطة منطقية حين أراد تحديد ما هو المعاصر الذي يجب أن يتخذ معيارا لما هو حديث؟

ولقد توجهت فكرة الحداثة– المعاصرة إلى الغرب بشكل طبيعي، لأن الفكرة ولدت هناك وماتت هناك، ولأن الغرب كان ومايزال هو «المركز»: مركز الطبيعة، ومركز التاريخ، ومركز الإنسان، ومركز الفضائل، ومركز حركة الخلق والإبداع!

ليس المقصود هنا اتهام أحد في فرض هذه المركزية أو الدعوة إلى استلاب الإبداع العربي. هذا يعني أننا لا ننظر إلى النوايا، لأن النية ليست علما، ولا يمكن النظر فيها دون الوقوع في أحكام قيصرية. إننا ننظر إلى النتائج التي نجمت عن هذه النوايا، ونخرج من إطار الشعر لنكتشف أن حياتنا كلها اتخذت العصر الغربي

قياسا للمعاصرة جريا على ما اصطلح عليه «الغرب» في وقت من الأوقات، بدءا من كتابة فلسفة التاريخ عند هيجل ومقولات علم الإجتماع العرقي وانتهاء بنظام يهوه الجديد.

كذلك فقد نظرت حركتنا الشعرية في بدايتها إلى الشكل الجديد للشعر واعتبرته معيارا للحداثة. ومع أن اتخاذ هذا الشكل معيارا للتفريق بين قديم الشعر وجديده معيار صحيح إلا أنه ليس معيارا مطلقا، خاصة إذا اتخذ أساسا للتمييز بين ما هو شعر وماليس بشعر.

الحداثة، ضمن تعريفها التقليدي الشائع، وبعد أن تجاوزها النظام المعرفي الغربي، لا تصح معيارا للشعر ولا للفكر.

الحداثة كما أفهمها، وإذا كان لا بد من حشرها في موازين نقدنا، هي فرار مستمر من كل ما تفرضه الحداثة. إنها العتبة إلى حركة الخلق في سعيها الدائب نحو استعادة حق الإنسان في استخلاف الله على الأرض.

عبدالله أحمد البشير - بولا



دايونيزيوس في أجواء إيزيسية

Dionysos, with Motifs from the Cult of Isis

Woven cloth, wool on linen, 6th century, probably from Antinoë.

Musée du Louvre. من

قدسيّة

تنويعات قصصية

قدسية عناقيدُ العنب الأسود المرّ.

نامت نواطير مصر عن ثعالبها إلى آخره، اعتصار الوحشة. وحتى الفن لم يعد ينقع الغلة ولا يروي عطشا مقيما أوليًا هو اليقين الوحيد أو يكاد.

دايونيزيوس دايونيزيوس أين بهجتك أين شوكتك أين عربدات الجسد المنطلق من محضنه الزجاجيّ الأخضر الحار؟

سالت دماء القرابين ورفعت رؤوسها المجزوزة تحت غَمْر القمر.

تلويات رقصة الجسد بالأزرق اللازوردي على حصىً مدبب الحوافّ ومدوَّر الجسوم أصداء الوحشة على سهول الرمل وكثبانه البيضاء ونغمات لاردّ لها من خضرة الموج وزيت طحالبه الراكد في بِرَك الروح المحبوسة.

دايونيزيوس نشوة خمرك يدور بها العالم وتُرقّص الأفلاك العلى. تَسّاقطُ النجوم المزهرة بين خصلات الشعر الأنثوي المنسدل على حقويّ الظامئين.

دايونيزيوس أناديك، هل الموت يطفىء النداء؟

قدسية سَورةُ الحسّ حتى مشارف المطلق.

وقد خرجتِ إلى ماء المعمدان، صعدتِ من الجُرن الموسوم بعلامات عنخ والصليب والقمر الوليد امرأةً لستِ من سُلالة البشر. جِئتِني عاريةً وشعرُكِ مضطربٌ مازال حبك في جسدي.

نهر الأردن ترفرف عليه أجنحة الحمام الإلهية. مياهه الزرقاء الخضراء الجَسُور أعشابٌ بحرية متموّجة مع مياه قاع رقراق مازالت تميس برشاقة غير أرضيّة في روحي المستهامة وضوء تحتيّ يخترق الأمواج ويغمرُ الخفاء.

ضلف خشبية لنوافذ طولية مفتوحة على براري من الأنس بالوحشة من الالف بالتوحد وأنوار البراح محجوزة خلف ضوء الخريف من ذا يستطيع أن يحجزها.

نافذةٌ سهامٌ عريضةٌ من الإشراق غير جارحة بل محتضنة ليست أسلحة بل أجنحة مهدهِدة حدّتها ليست طعنات بل عناقات سرية وصوفية.

نعومة الحب والوجد الحارة.

هل كان عنده ديك أحمر ذهبيّ باهت متلع العنق يؤذّن بصياح لم يطلع قط أم لعل الفجر كان على الدوام بازغا وساطعا ومليئا في قلب الليل نور قلب الليل نور القلب نور.

هل كان هذا الديك الفخور المتحدّي الذي لم ينكسر قط إرهاصا مستَلَفا بديكٍ آخر شهد أجمل نشوات جسدي واستغراقات روحي بين أحضان حتحور الراميّة المغوية التي طلعتْ لي من حافة بحيرة قارون في غروبٍ مضرّج المياه بحمرة إلهية لاشك فيها مازال حبّها في جسدي.

شجرة وحدة عبلة، صامدة أمام البحر، بأنوثة، تصّاعدُ دون

انقطاع، تنبثق من تحت تراب الفحم، مائلة إلى الجنوب، شكلت الرياح طيلة أشتاء متعاقبة أغصانها الشوكية الرفيعة، لوّتها إلى الأبد، تخزِ جسدي بلا انتهاء، تتطلب استحالة.

الديكُ الشركسي الصغير، دقيق العظام، هش، عاري العنق، يصأى ويؤذّن، من البيضة، بصوته الرفيق المهتزّ المترجرج، لايرعوي أمام روْع الزرقة التي بلا عمق.

عندما مات فجأة حزنت عليه جدا.

زوج الخيل يدق الأرض فجأة بذيلٍ واحد ضخم متكتّل ومستدقّ الطرف، له حراشيف صلبة سميكة. إلى متى يجر التنين هذه العربة النحاسيّة الجَرَس، جسما واحدا مكوّر البطن مسحوبا إلى الأمام حتى الفكّ المفتوح بنفث ألسنة النار الخفيفة المتطايرة لا تكاد تُرى في نورِ بعد الظهر. تنبعث منه رائحة الزواحف الإلهية الضخمة التي لا نُكران لها، قويّةٌ نفاذةٌ تكاد أن تكون سامّة. سحابات هيّنة من بخار أبيض تتخلف عن ألسنة النار التي تتواثب الآن بين مخازن الخشب والقطن، في شوارع السبع بنات، عند مينا البصل وباب الجمرك الموصد.

تنطفىء ألسنة اللهب على الفور

المطلق هو أيضا الشرّ المطلق

حضوره نهائي

هدوء مطبق.

لا صوت، لا نأمة، لاحسّ

إلا دقات الذيل المنبعج الهائل يخبط أرض الكوبري بانتظام ويرجه.

أهذا كله جسرٌ متهاوٍ من تاريخي، قديم؟

سوف يسقط، أو لعله سقط- في هوة سحيقة؟

هل كنّا دخلنا السرداب تحت الكنيسة الكبرى؟ وفي هذا الممرّ الأرضيّ الرطب المنعش بعضٌ من رفات قديسين عتيقين وبعض من رفات بطاركة قدامى، مازالت زاكية الرائحة أنشقُ منها ما يشبه عبقَ بخور خفيّ متطاير لا يُرى له مصدر.

ولكن في هذا السرداب تحتِ الأرضي نافذةٌ منيرة مفتوحة على زرقة سماء لا حد لبهائها وصفائها، هادئة السطوع، مشعّة متجانسة الضوء.

قلت كيف؟ من أين يأتي النور؟

ورأيت، من هذه النافذة الغائرة تحت الأرض، أمواجَ البحر، ساجية ورخيّة ولا صوت، ورأيت أن زبدها الخفيف، رغوته ناصعة البياض، يسقط تحت النافذة، ويذوب على حافتها، ولا صوت.

ورأيت أن هناك ميناء صغيرة ما زالت قائمة ولها رصيف ضيّق ولكن نظيف، حجرُه أبيض مصقول، والميناء ما زالت معدّة للهرب عند اشتداد ضائقة الإضطهاد بالمؤمنين.

وكانت هناك قناة عميقة تأتي من البحر، وتشق الصحراء. مياهها زرقاء عميقة غائرة بين شطيها، متموجة ذاهبة إلى غرضها دون حيد، كأنما لا يراها أحد. وفي وسع كل أحد أن يراها.

حتى تصل إلى الدير العتيق.

تأتي إليه المراكب مباشرة من قبرص وكريت واسكندرية وغيرها من الموانىء الأرثوذكسية، محملة بالنبيذ والقمح، والكتب المقدسة مكتوبة باليد باليونانية والقبطية، وتعود محملة بالقفف المخصوفة من خوص النخيل، والأقفاص المتينة المصنوعة من الجريد، والنعال المخصوفة

من جلد الغنم. ويأتي الرهبان الأرثوذكس أحيانا من الكنائس الصغيرة المتناثرة على الجزر الصخرية القاحلة، يتبركون ويأكلون ويشربون من خيرات الوادي الخصيب، ويشاركون بلغوتهم اليونانية في الصلوات والقداديس العريقة، ويعودون بنعمة من القديس الصحراوي المدفون دون غطاء مفتوح العينين طريّ الجسد كأنه حيّ لا يزال.

وقفت العربة الكوپية المكشوفة الصفراء أمام بار «القطة السوداء» قريبا من رصيف الفحم.

صلصل الجرس الرفيع النغمات، وخرجتْ من باب البار الزجاجي العريض. كعبُ حذائها العالي المدبب يدق أرض الرصيف دقات مُوقّعة لها موسيقاها المقلقة. وكانت تهتزّ، خطوات قلائل من الباب حتى العربة.

كان ردفاها المدوران ضيّقين تحت الفستان اللامع المحبوك. وكانت خمريّة داكنة السّمرة وعيناها متورمتان قليلا وفيهما حَوَلٌ خفيف ولكنه في حسّي جذاب. وعندما ابتسمت لنا بدت أسنانُها كبيرة وقوية وبيضاء وناتئة للأمام قليلا تحت شفتين مكتنزتين جدا مصبوغتين قانيتين -على السمرة السائدة- كأنهما سوف تقطران أو لعلهما ولغتا للتوّ في الدم.

أمسك عزمي أفندي بيدها -أظافره طويلة جارحة ولامعة- وهي تضع ساقها الطويلة على رفرف العربة الكوپية وتُمسك بانحناءة جسم العربة بيدها الأخرى، فتميل العربة قليلا وتتأرجح ثم تعتدل.

قال وعيناه الجاحظتان تحدّقان إليها بشيىء كأنه قسوة، دون أن يبتسم، دون أن يُسلّم:

- صاحبي الباشمهندس الصغير بتاعنا. عايزك تشوفيه ياميمي.

فضحكت لي ضحكة ممتدة الذيول لا مبرر لها إلا احتراف الغواية ربما، وهمست، وجهها قريب مني حتى نشقتُ حرارة رطبةً من فمها، لم أنفر منها:

- أشوفه بعينيّ الجوز ياعينيّ.

وانزلقت بيني وبين عزمي أفندي، وأحسست نداوة ساقها التي انفتح عنها شق الفستان، وأحسست سَحْبَتها المنسابة سائغة الملمس. وخطر لي: من أين لها كل هذه اللدونة مع نحافتها؟ وسألتني: الباشمهندس الصغير بتاعنا منين بقى؟ وكان لسؤالها رنّة مألوفة، هل سبقت أم لحقت؟ وقلت لها: من راغب باشا، فقالت: وماله ياضناي أحسن ناس، مَجْدَعَة وولاد حظ وكسّيبة فهل قلت لها مثلا مِرْسي مكتومةً مدغومة؟ وهل رمقتْ بعينٍ خبيرةٍ ما بين ساقيّ المضمومتيْن وحدست توهجي؟ وهل ضحكتْ عندئذ مرة أُخرى ضحكتها الهفهافة الخافتة ليس فيها هذه المرة صدى الإحتراف واتقان التكرار الذي أمقته ويُحبطني ويُخمد كل توفّز لي، بل فيها امتنان منها لما أسديتُه لها وشكر منها باعترافي الفيزيقي بإثارتها؟

كنت أيامها أذهب إلى حبيبتي الأخرى، خدينتي اللصيقة بي، صاحبة الغرفة السرية الليلية ذات المرآة المكسورة. وكانت تُحبّ أن تلقاني -في خفية عن أهل البيت النائمين- عارية تقريبا إلا من حذاء عال ضيق يحبس أصابعها الدقيقة الملونة الأظافر ويضغط على جلد قدميها بسيورٍ سوداء رفيعة، وكعبها ناصع البياض. وكان حبّنا يدور بصمت تقريبا، وأنا أحيط خصرها الهفهاف المتين معا بذراع واحدة تلتف عليها وتدور بها تماما، ونهداها فيهما طواعية ولدونة وصلابة معا، دون أن تخلع السوتيان قط، كان من المحظورات مستحيلة الإنتهاك، بضرورة

قاهرة ما، أن تبديهما لي في كامل البهاء والجسدانية. وكانت نشواتنا مكتومة الصوت. ألذلك أعطيها الآن صوتا؟ بعد كل هذه السنين؟

سئمتُ تكرار هذه العبارة الناقصة: بعد كل هذه السنين، كأنما السنوات لم تمر قط، ولم ينقطع جسر التاريخ لحظة واحدة.

مازلتُ بين الآن والآن، ألمّ بها. غادرتْ غرفتها الغامضة، ولم تعد هناك مرايا مكسورة، وكان جسمي وحده يذكر الشمل القدسي القديم.

أما رسمية فقد كانت فتاة ملفوفة ومدورة وبيضاء، عذبة الإبتسامة دمثة الجسم. كلما التقت بي كانت حفاوتها وإقبالها عليّ وكل كلمات الإعزاز التي يوشك أن يكون تدليلا، تربكني وتخجلني. وكانت تأتي لي دائما بألواح شيكولاته شكلها لذيذ وغريب، كادبُري ونستله. ولكني لم استطعمها، أرفض أن أتناولها، رغم الغواية، لسبب لا أعرفه.

كانت أكبر مني بعدة سنوات، وكان نهداها صغيرين ولكن كانا مترعين بالبضاضة. جامحان قليلا، تدويرهما، تحت بلوزتها الحرير قائم ومتوتر، أحدس بياضها من نعومة جيدها المسطح المتحدر إليهما بانسياب.

أقدسيةٌ في النهدين الممنوعين؟ في كأس السيقان المترعة؟

أم هو عهارة سرّية تُشفي على مطلق ينفث شعاليل النار في مسالك البدن المسدودة.

أم سمادير هوَس الهواجس الجسدية التي لا تني توسوس لي، حسكها تستدير به عساليج السُكْر المتساقط بالعسل بين ساقين ممسودتين سهام الجوى منهما مسددة أبدا.

راقصات دايونيزيوس تهتز جوارحهن المترعة أو النحيلة في

ملابسهن فضفاضة ملونة حريرية طبقات شفافة فوق أكسية من الساتان، هذا أعرفه، هذا رأيته، هذا لاتفارقني طيوفه.البُرنس الأبيض سابغ كأنه كثبان الصحراء على أجساد دمثة سمراء.

العقود مرجان ولولِي ومن قواقع البحر والكهرمان، فضة وذهب وقشرة نحاس، تهتز على الصدور الناهدة والمرتخية، المترعة والجسيمة، المطواعة والرفيعة، المتحدية المشاكسة، المنتصبة والمستنفَرة سواء، إذ تتعرى في حميّا الرقص المقدس ثم تستخفي سراعا وراء السُدول.

الثوب المنسدل الشفيف الهفهاف يلف قامات متينة مدموكة، أو ينساب على قامات عظمية تكاد تتخلع أطرافها.

الخنجر يخرج من غمده، مصقولا، منذرا، عريض الصفحة، مقوس السنان، تديره أصابع طويلة مشدودة مصبوغة الأظافر بالأحمر القاني.

تسيل دماء القرابين وتُرقّص الأفلاك العلى.

رؤوس ممنوحة مجزوزة يتقطر منها عقيق قان متماسك اللزوجة.

الأوشحة الملقاة على الأكتاف تستدير بالأعناق المتوترة الممدودة التي تهزج بالتراتيل المزجاة للسلاطين الأرضيين ساكني هاديس رُصَفَاء أورفيوس.

الأساور الفضية السميكة تصلصل بأجراس دقيقة رفيعة حول الأذرع المدملجة أو الضاوية التي تخبط الهواء بحركات سَكْرى.

ملاءة الحرير الهندي تلف الأجساد المترنحّة، مشغولة بالكَنْتِير الفضي، تخشخش بالتِرْتر الأصفر الوهاج.

على الأرض هلب مقلوب أشواكه المدببة الثلاثية الأطراف، غليظة، مرفوعة في الهواء، مهددة تنثال عليه أمواج النشوة غير المرئية.

البدلة البحّاري الزرقاء منبعجة عند الثديين تحت عباءة مزركشة

بالقصب الأحمر، غدائر الشعر الأجعد المنكوش تحت الطرابيش الحمراء المكللة بحبات اللؤلؤ المدورة التي ترتطم بعضها ببعض دون صمت.

شِيخْ مَحْضر ياشيخ محضر اللي عليه عفريت يحضر.

يا عايقة وتعالِي يا أم دميانه ياساكنة البراري، أم دميانه

يابو قلم فضة والحبر زعفران والقول على ماما يا ماما ياسلطان والشمع بات سهران وندهت السيدة زينب رئيسة الديوان ودعيت الست بعدما لمّته أربعتاشر حتّة من إدكو لأسوان ورضعت المحروس لبن العقارب وضرب عمه على السور.

رسمية، أراها، في وسط الحلقة شعرها الأجعد القصير مشعث مفكوك، قائمة العود، تمايُل الغصن الأملود، وجموح الموسيقية الأنثوية.

مدَد مدَد دستور ياسْيادي ياهْل الله نظرة ياسْيادي.

الخلاخيل في أسفل السيقان تتجاوب جلجلتها المكتومة مع دقات الأقدام الحافية على الأرض المرتوية ببلل الخمر والدم والحشا.

وتأتي لحظة القربان والذبح، يفرفر الديك الأسود، علامة بيضاء على رقبته، ويخور العجل اللبّاني بآخر حشرجة. تسيل الدماء تضمخ الثياب والسيقان والأذرع وتنحني الوجوه الفاغرة الثابتة الحدق تنهل بنهم من دفق السائل الحار القاني وتسقط الراقصات ذبيحات لهن شخير الإحتضار الشبقي يَغبِن عن العالم لكي يُفقن بعد ذلك على وِشّ الفجر، وقد صمتت خبطات الزار الدايونيزي، شاحبات، مطهرات، مضروبات ولكن هادئات.

كانت بركة الدم تحتها، تلمع، بينما مصابيح الشوارع في كامب شيراز والإبراهيمية تومض في نور الفجر الصامت المكبوت بعد، لم تنفجر له حموة الصباح. صلصلة أجراس الكاتدرائية المرقسية الكبرى

وكنيسة العذراء في محرّم بك تترامى في سماء الإسكندرية المضطرية.
أيسوع- أورفيوس القائم من بين الأموات العائد من هاديس أو هو ضحية دايونيزية ولكن لا بعث لها ولا نشور؟ كانت عربدة الراقصين والراقصات في ليلة سبت النور تهتز بها صالات المراقص المغلقة على موسيقاها وصالات البيوت المفتوحة على نشوات الأجساد الإغريقية ومسراتها في إسكندرية الأربعينات.

تصرخ العابدات. تتناثر غدائر شعرهن على المياه الجارية، ويتصارعن على انتزاع القضبان الذكرية المجبوبة والرؤوس المجزوزة تنز منها قطرات العصير القاني على ثمالات العنب المهروس في أرض حصاد ثر بغنى محتشد ومرتبك.

قناني النبيذ تسيل في كؤوس القلوب والأحشاء الظمأى. دماء مصفاة عريقة المحتِد.

هذا دمي فاشربوه هذا جسدي قربانا لكم أجمعين..

إدوار الخراط

الغردقة -اسكندرية
١٤ توت ١٧١٠

أميرة الزين

هكذا نادتني الروح

عندما نادتني الروح
انحدرتُ،
وخفَّ وهجي
بَهَتَت قناديلُ زيتي
ودُقَّت طبول الفراغ عند السفح.

نادتني الروح
انحدرتُ،
وفي انحداري خفَّ وهجي
واصلتُ انحداري
حتى حضرني رامي الرفات
في الأنهار
وسارقُ الأشكال.

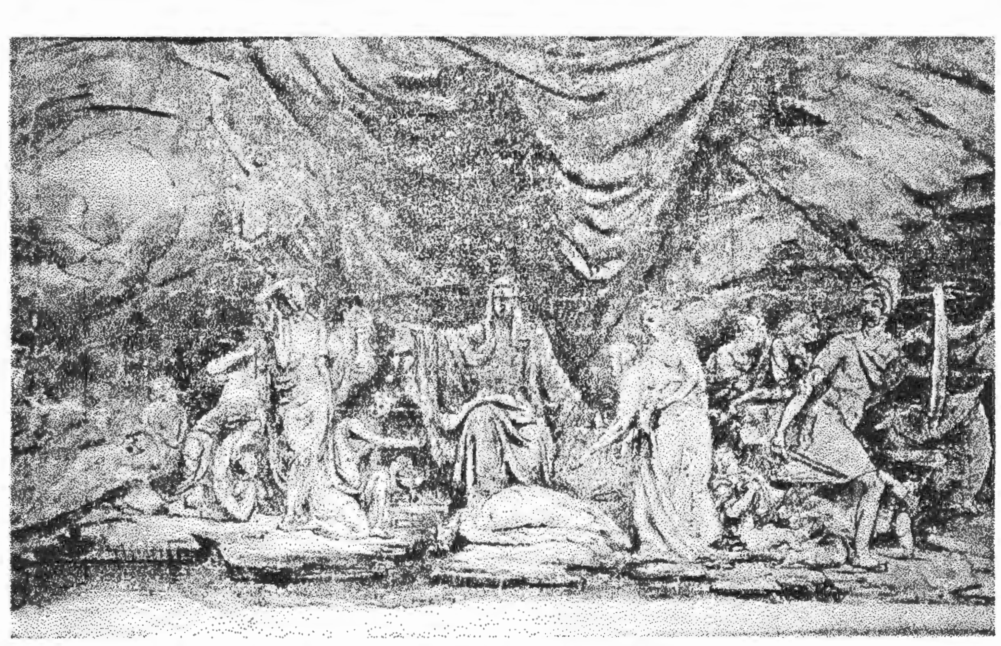
نادتني الروحُ
فانحدرتُ نحو أجسادٍ ثلجية
تستمر في التدوّر
وفي العاصفة تتدوّرُ
حتى تصيرَ بياضًا مطلقا!

نادتني الروح،
انحدرتُ
وراء السور الذهبي،
وسمعت نسخة مني تنشدُ :
تموتين عندما ينفصل الحَبُّ
عن القِشر
وينسلخُ الأفقُ
عن الأرض.

سمعتُ من ينقرُ على علبة مجوهرات
كانت لوالدتي قبل وفاتها
فانتفضَ الفضاءُ يتألم
ومن دموعه اتسع
ومازال يتوسل:
آه. من يوقف اتساعي
وما من مجيب!

نادتني الروحُ
انحدرتُ
اقتربت كثيرا من سدرته
حين اختصر البحر في حبة عنب
واهتصر الحجر في العقيق.

نادتني الروح
انحدرتُ
رأيتُ كيف ترتعشُ الأجساد
في برزخ
وكيفَ تَخيطُ الرحمةُ
ثيابا لها من خيوط المطر
وبقيتُ لا أعرف الدفءَ أنا..
وأنا أنحدر.



Rambrandt Peale. Study for the *Court of Death* رامبراندت: دراسة لبلاط الموت

نادتني الروح
انحدرتُ
إلى حيث تدور الطواحين
بحرارة الأجساد الراحلة
يتلعثمُ البحرُ
زبداً
في خطابه مع الخالق.

انحدرتُ إذن
وشاهدتُ كيف يكون لكل منزلٍ
وأهلِهِ في الأرض
نسخةٌ في الفضاء

لماذا ناديتني أيتها الروحُ
فانحدرتُ؟
علمتِني كيف أفرغُ جسدي
من دمائه
وأراقُ حريرا خالصا.

نادتني الروح
انحدرتُ
وحضَرت طقوس غسيل الأجساد
شاهدت الغسالين يغرسون إبرة

في كل فقرة
يدقون مسمارا ذهبيا
في كل مفصل.

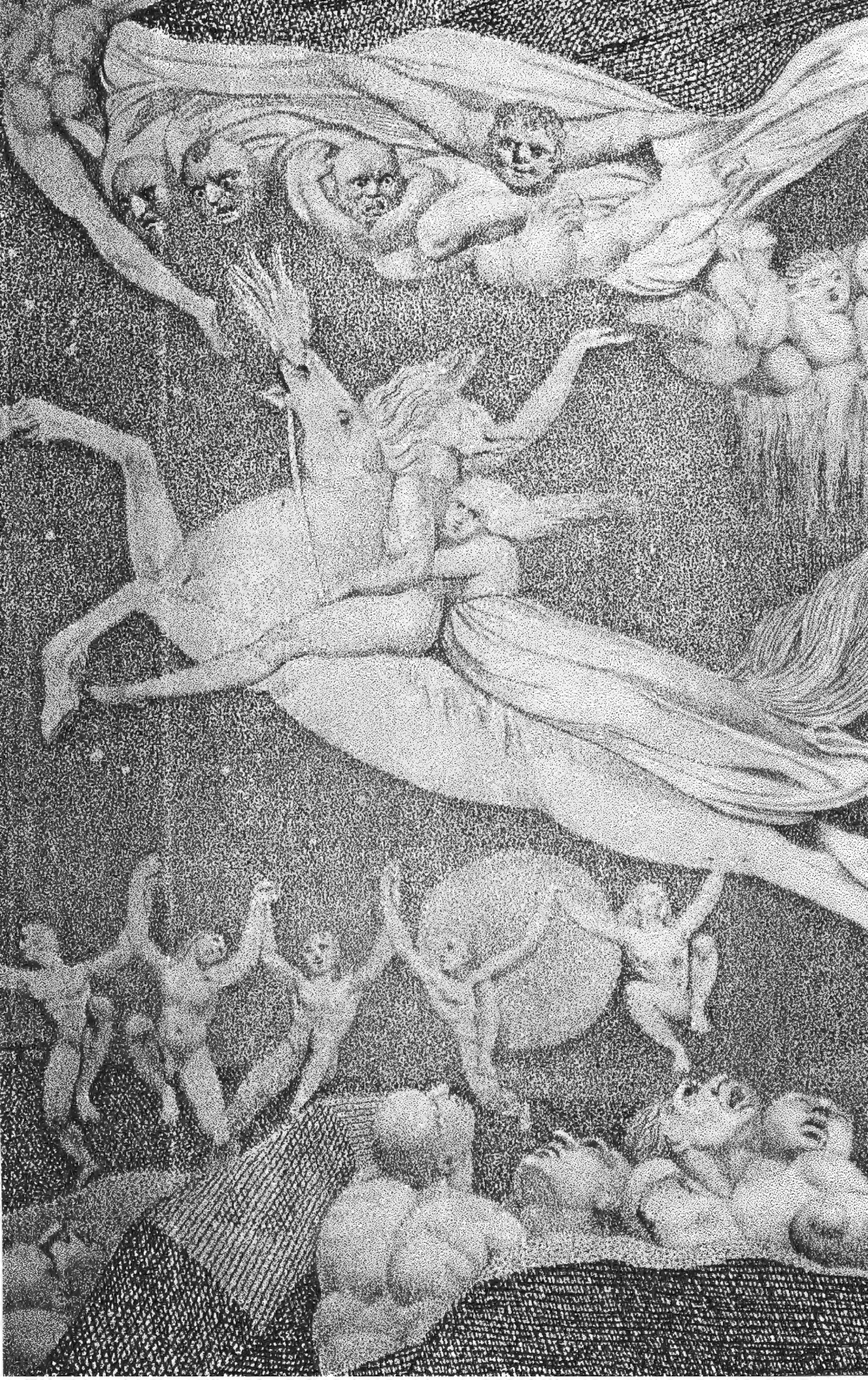
لا تشدي الحبلَ مزيدا
أيتها الروحُ
فأنا لا أعرف بعد
اسمي الجديد
لا تقربيني!
فأنا لم أتعلم حتى الآن
في أي الألوان سأتفتحُ
وأزهر
ولم يقولوا لي
في أي صناديق خزنوا ذكرياتي.
لا ، ولا كيف أستعيدُها.
لم يخبروني كيف هي الذكرى
هناك
هل صارت في شكل حبوب،
هل هي سائل
أم حجر؟

لا تقربيني
فأنا لم أقرأ
أبجدية المعبد المائل، لا
ولم أقابل الكاهنَ الرابض
على شكل أسد؟

لم يحن وقتي
وأنا واهنة،
والحبْلُ يكاد يتقطع
من ثقل جسدي
وقدمي
لا أعرف أين أضعها.

ها أرى نسختي الأخرى
تنتظرني عند السور الذهبي
أعرفُ
مضى وقت وهي تتدرب
على تقليد إشاراتي
كيف تسير مثلي
تتعلم نبرة صوتي..
وبكائي.

ج. بيري، اه! كم حلمت بالمستحيل. J. Perry after William Blake. O How I Dreamt of Things Impossible. The British Museum, London.



مضى وقت
تتعرف عليّ أنا الطفلة
الأم،
الزوجة.
مضى وقت
تنتظرني عند السور الذهبي
وبين يديها باقة ورد فضية.

لا تشدي الحبل مزيدا
أعرف كيف اتخذ الكرسيُّ
شكل الجالس
والنهرُ
شكلَ المركب
وراء السور الذهبي،

أسمع النداء:
لا تصنعوا الفؤوس
ولا تؤذوا الشجر.

وأنا مازلتُ أنحدرُ
لماذا ناديتني أيتها الروحُ؟
وأيّ رياح،
تدفعني نحوك، رغما عني؟

ولماذا هيّأتِ عربةَ اللوتس
عند السور الذَهبي؟
هناك.. تشتعل وتنطفىء الأضواء
وتُبعثُ منك الرسلُ
يكنسون الطريقَ أمامي
في أردية طويلة
من رماد؟

مازلت أنحدر
أتمسك بأي شيء؛
بإكليل من غبار
قبل أن يرموا فوقي الغبار
وقبل أن يحتسوا إكسير الورد الصافي
ونحو الملأ
يرفعون لازورد كؤوسهم.

هل ينادون إسمي
ينشدون اسمي الجديد
وهم يمسحون غبار الطريق
على طول انحداري؟

أنصت.. على طول انحداري
عبدة النصال المسمومة
تحتفل بطقوسها:
تغمسها في الدخان
وترفعها
وتطهرها.
لأي شيىء تُعِدّها؟

ألذلك أتجنّحُ
وآه، أنسى
كيف كنتُ أسيرُ
وكيف كنت أفكر،
وماهو إسمي؟
أهذا إسمي الجديدُ
أم تلك ولولة البحارة الغرقى
ومراكبهم تغرق معهم
وتناديهم؟

أهذا إسمي الجديد
أم هو وهمُ طقوس أخرى:
طقوس الصيادين المجللين بالعوسج
يصطادون أحلامي
عند السور الذهبي.

تلوح لي نسخة مني
وأفتح لها االيديّن على مداهما
فتفلتان مني
سربَ عصافير.

ناديتني أيتها الروح
وتخليتِ عن الرحمة

تبتسم، وعند السور الذهبي
تكتب مثل كلامي
تنشد لي:
الآن انفصل الحَبُّ
عن القِشر
الآن انسلخ الأفق
عن الأرض.

وأرى خلف السور الذهبي
منزلا نسخةً من منزلي
ونوافذه تشرعها ريح حياتي الأولى
وأراني مثلي
أكتب هذه القصيدة
وتتطاير كتبي هنا
وهناك في غرفة كغرفتي

وأسمع حبري يسيل
ندما على حياتي الأولى

أنحدر وأنا أبرق
أمطر
أصحو
أثلج
لا أرسل للكون نداءات الغوث
فالكون هناك
غني عن كوني
تأتيني منه أنا- النسخةُ
عند السور الذهبي تصافحني
تقرأ لي هذه القصيدة حتى آخرها:
هكذا
نادتني
الروح.

أميرة الزين

نفق في نهاية الضوء

* من مقدمة المحاضرة التي ألقاها المحامي أنيس القاسم بالإنكليزية يوم ١٨/١١/ ١٩٩٣ في The Center for Policy Analysis on Palestine بواشنطن.

... لطالما قال الرئيس ياسر عرفات مرارا أنه «رأى ضوءا في نهاية النفق». وقد كان هذا متوقعا من قائد يحاول حشد التأييد والدعم الشعبي في أوقات تحركاته اليائسة والمحبطة. إن إعلان المبادىء يعكس شعار عرفات وينقضه. و إنه ليس من باب التشاؤم أن يقول فلسطيني: «أرى نفقا في نهاية الضوء» فهذه حقيقة مقررة في الإعلان.

١- إن الإعلان ليس اتفاقا، بل هو «إتفاق من أجل الإتفاق». إن على فريقي الإعلان -على أقل تقدير- أن يتفاوضوا ويتفقوا على ١٣ اتفاقية رئيسية بالإضافة إلى عدد لا يحصى من الإتفاقيات الفرعية ومراسيم التفاهم ومذكرات جانبية مساعدة وغير ذلك من محاضر الإجتماعات. إن على الفريقين أن يتقفا، من بين ما يجب الإتفاق عليه:

- شكل الإنتخابات وشروطها
- تشكيل قوة الشرطة الفلسطينية
- انتقال السلطات الإضافية والمسؤوليات
- الإتفاقية الموقتة
- نطاق السلطة، إضافة إلى البنية والإجراءات الخاصة بالكهرباء والماء والميناء، وغير ذلك من سلطات..الخ.
- تشكيل لجنة دائمة مخولة بتحديد أشكال عودة الأشخاص الذين أبعدوا

عام ١٩٦٧.

- تأسيس آلية لتسوية الخلافات، بما في ذلك حسم النزاعات والتحكيم.
- كيف سينتخب الفلسطينيون المقادسة.
- نطاق الرعاية والرقابة الدولية.
- كيف ستجري الحملات الإنتخابية
- إضافة إلى اتفاقيات لا نهاية لها حول التعاون والتنسيق، و
- ما هو أعقد كالقوى والسلطات وبنية المجلس المنتخب.

٢- يشير إعلان المبادىء إلى نصف انسحاب و/أو انتشار للقوات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة. إن المجتمع الدولي بأسره، ماعدا دولة إسرائيل، يؤكد، ويعيد التأكيد أن الضفة الغربية (بمافي ذلك القدس الشرقية) وشريط غزة هي «أراض محتلة» من وجهة النظر الشرعية. حتى محكمة إسرائيل العليا تعترف بشكل غير مقصود أن الوضع القانوني للاراضي مايزال ملتبسا بخصوص تطبيق معاهدة جنيف الرابعة فيها. أما الآن، وفقا للإعلان، ماهو الوضع الشرعي لهذه الأراضي؟ هل ما يزال الفلسطينيون يتطلعون إلى الحماية التي ضمنها لهم القانون الإنساني الدولي؟

٣- إن الفلسطينيين يعتبرون أنفسهم جزءا أو مجموعة من الأمة العربية إنهم يشاركونهم تطلعات ونظام قيم واحد، ماضيا وحاضرا ومستقبلا. لكن إعلان المبادىء حول الفلسطينيين إلى فريق عمل متمم للمشروع الصهيوني ولنضرب مثلا على هذه النقطة من المادة الحادية عشرة من إعلان المبادىء (الملحق الثالث والرابع) التي تنص على تأسيس لجنة تعاون إقتصادية إسرائيلية- فلسطينية من أجل الشروع في إنشاء ١٣ مجالا أبرز ما فيها مشروع لـ «المنطقة». ماهي القيم المشتركة بين الإسرائيليين والفلسطينيين التي تبطل تلك القيم المشتركة مع البلدان العربية الأخرى؟ إن هذه الشراكة بين دولة إسرائيل والفلسطينيين ليست اتفاقا بين عدول أكفاء. أحدهما دولة ذات سيادة والثاني في وضع قانوني ملتبس، فالفلسطينيون لاهم بمستقلين ولاهم شبه مستقلين.

٤- مايزال الوضع الشرعي للضفة الغربية وشريط غزة متأرجحا. وقد كانت هذه القضية كابوسا للفلسطينيين، ثم جاء الإعلان لتعزيز هذا العذاب وتطويل أجله. لم يكن هناك شك في أن الضفة وغزة كانت شرعيا «أراضي محتلة» وكانت السيادة لهذا السبب كامنة في أهالي هذه الأراضي.. وهذه قاعدة عرفية ثابتة في القانون الدولي. والإعلان يقف من هذه القضية المهمة في صمت مشبوه. وهناك شك كبير في أن حكومة الولايات المتحدة، راعية عملية السلام هذه قد تكون غيرت

موقفها من هذه القضية؛ من تلك النظرة القديمة التي شرحها الوزير سايروس فانس بأن «السيادة في النهاية تبقى كامنة في أهالي الضفة وغزة» إلى ما دعا اليه الوزير جورج شولتز لاحقا أثناء ولايته بقوله «إمكانية المشاركة» في السيادة. وعلى الرغم من أن الإعلان صامت تجاه الموقفين فإنه ساق الفسطينيين واقعيا نحو مفهوم شولتز. كيف يمكن تفسير «التعاون التنسيق» بغير القول إن الفريقيين في النهاية سيصلان إلى ممارسة شكل من أشكال السيادة المشتركة؟ إن التعاون التنسيق يشملان عمليا كل وجوه العملية الإجتماعية لكل جماعة.

٥- إن المجالات الست المرجأة حتى المرحلة الثانية من المفاوضات تشق نفقا أعمق من النفق الذي شقه الإعلان. والتاريخ التشريعي لاتفاقيات كامب داڤيد تدق ناقوس الخطر في آذان الفلسطينيين. إن الفلسطينيين، قبل مجيىء هذا الإعلان، يعلمون جيدا أن العالم بأسره -مدعوما ومؤيدا بعدد من وسائل القانون العمومي- أكد على أن القدس كانت «أرضا محتلة»، وأن حق اللاجئين في العودة أو التعويض قد تأكد مرارا في أكثر من أربعين قرارا في الأمم المتحدة، وأن المستعمرات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة غير شرعية وعقبة في وجه السلام، وأن الحدود هي حدود حزيران (يونيو) ١٩٦٧، وأن الإجراءات الأمنية هي الوجه الثاني لعملة الإحتلال والضم الإسرائيلية. أما في إطار الإعلان فإن كل هذه القضايا الواضحة رميت في ظلمات النفق مع القضايا الأساسية الأخرى التي بينتها سابقا.

أنيس القاسم



فتاوى الحرب

الدكتور محمد عبدالله الشباني، فيما يبدو من لائحة الكتب التي ألفها وألحق أسماءها بخاتمة كتابه الجديد «رؤية معاصرة لمواقف من السيرة» الصادر في الرياض، عن «دار عالم الكتب» مختص بالقضايا التنموية، وله اهتماماته الإقتصادية والإدارية والإجتماعية. وقد جاء كتابه هذا في ١٥٤ صفحة من القطع الصغير؛ تحدث فيه عن «اثني عشر موقفا من مواقف الرسول الكريم (ص)، هي المواقف التي اتخذها بعض «العلماء» مسوغات تجيز لحكام المسلمين «الإستعانة بقوى الكفر والضلال، من أجل التصدي لحاكم مسلم يعتدي على شعب عربي مسلم هو له جار».. والمؤلف لم يصرح بأسماء المعتدين والمعتدى عليهم، ولا بأسماء الذين استعانوا بالقوى الكافرة، ولكن المسألة واضحة، والأسماء معروفة.

«وقد يقول قائل: ماالفائدة من هذا الكتاب ومن أمثاله بعد أن وقع الفأس في الرأس، ودخلت القوات الأجنبية، وحصل ما حصل من دمار وتمزق وانحدار؟ فنجيب: لابد من توضيح الموقف السليم، لعلنا نستطيع أن نتلافى ما يمكن تلافيه، ونتفادى في قابل الأيام ما يمكن تفاديه، أو لعل أبناءنا وحفدتنا يقتنعون بهذا الموقف، ويعملون على تصحيح الأوضاع في المستقبل، أو لعلهم لا يقعون فيما وقع فيه الأباء والأجداد. ثم.. لا بأس من مناقشة هذه القضية شرعا؛ أعني قضية جواز الإستعانة بالقوات الكافرة، ولكن لا لنبني على هذه الدراسة الشرعية أن الذين استعانوا بالأجنبي كانوا ينطلقون من منطلقات شرعية وقد اجتهدوا فأخطؤوا، لأن القضية ليست من هذا الباب. القضية من أبواب أخرى لا علاقة لها بشرع أو فرع».

مؤلف هذا الكتاب مفكر ممتاز؛ يعرض الحادثة ثم يستخلص منها ما يؤيد ما يذهب إليه من رأي بلا تعسف ولا ليَ لأعناق النصوص.

في المقدمة يقرر الكاتب هذه الحقيقة المريرة: «واقع الأمة الإسلامية في عصرنا الحاضر يمثل أسوأ المراحل التي مرت بها الأمة الإسلامية عبر مراحل تاريخها الطويل، سواء على مستوى الأفراد أو الدول». وهذا الواقع يقتضينا العمل على تغييره بجهد جماعي، وذلك بطرح مناهج واضحة، ودعوة الناس إلى تبنيها، وفق منهج علمي عملي يأخذ في الإعتبار المعطيات المعاصرة التي تسهم في هذا التغيير.

في الموقف الأول «حماية أبي طالب لرسول الله (ص)» يشرح الكاتب النظام الإجتماعي العربي في الجاهلية القائم على العصبية القبلية. ثم يبين أن حماية أبي طالب لابن أخيه محمد (ص) كانت من هذا القبيل، ولم تكن من قبيل الأحلاف أو التناصر بين دولة وأخرى حتى يتخذها بعض «العلماء» ذريعة تبرر لحاكم مسلم أن يستعين بالأعداء. فالحالتان مختلفتان شكلا وموضوعا. والحماية التي حصل عليها الرسول الكريم لم تحد من حرية تصرفه، ولم تفرض عليه شروطا لايرغبها، بل وفيها دليل قوي على أنه لا يجوز للفرد المسلم قبول الحماية إذا كان فيها تعد على حريته أو مساس بجوهر قضيته. هذا في سياق الفرد المسلم. أما في حالة وجود مجتمع ذي سيادة واستقلالية فالحرمة أشد وأعمق، لأن ذلك يعد إخلالا بمبدأ من أهم المبادىء التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وهو مبدأ الولاء والبراء.

وفي الموقف الثاني «الهجرة إلى الحبشة»، قدم الكاتب الملابسات التي صاحبت تلك الهجرة، وأنها لم تكن أكثر من «لجوء سياسي» كما نقول في زماننا. لجأت مجموعة من الأفراد الفارين بدينهم من اضطهاد الزعماء المتسلطين عليهم إلى حاكم عادل لا يظلم عنده أحد. أما أن تُصور على أنها نوع من التعامل بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية فلا. واستخلاص حكم شرعي بجواز استعانة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية، فيه تعسف وجور وتحريف، إذ لم تكن الهجرة إلى الحبشة بناء على اتفاق أو تعامل بين مجتمع إسلامي قائم، له سيادته ونظامه واستقلاليته وبين نجاشي الحبشة. ولم تكن الحبشة حليفا استراتيجيا ليهود خيبر؛ تمدهم بالمال والسلاح وتعينهم في عدوانهم على المسلمين. كل ما هنالك أن المسلمين كانوا قلة مستضعفة في مجتمع ظالم يسومهم سوء العذاب، فأراد الرسول القائد أن يخفف عنهم ما يلقونه من ضنك واضطهاد، فأرشدهم إلى الهجرة إلى الحبشة. وهذا كله ضمن إطار الأفراد. وهو مغاير لموقف الدولة أو المجتمع المسلم، فهذا لا يمكن اتخاذه دليلا على جواز الإستعانة وطلب النصرة من الأعداء الذين ساهموا قولا وعملا وفعلا في تشريد المسلمين من بلادهم، وظاهروا أعداءهم عليهم، وأمعنوا في الإستهانة والإستهزاء بهم وبدينهم؛ في فلسطين وفي سواها من بلاد العرب والمسلمين.

والموقف الثالث «رفض طلب بني عامر بن صعصعة» عندما عرض عليهم الرسول الكريم الإسلام في أحد مواسم الحج، فاشترطوا لمناصرته ومتابعته أن يكون لهم الأمر من بعده، فقال لهم نبي الله: الأمر إلى الله، يضعه حيث يشاء. فرفض بنو عامر متابعة الرسول والإيمان به. ولم يأبه الرسول لإعراضهم لأن مصلحة الدعوة لا تكون على حساب قاعدة عامة مهمة من قواعد التنظيم الإجتماعي الذي سوف تتضح معالمه في المدينة المنورة بعد الهجرة واكتمال بناء الدولة الإسلامية، وهي أن الحكم والولاية في المجتمع الإسلامي للأمة التي تختار حاكمها حسب قاعدة الشورى.

من هذا الموقف، على حد تعبير المؤلف، يتضح أن القواعد والمبادىء الإعتقادية والتشريعية لا يجوز للمسلمين مصادمتها أو التحاور حولها، مهما كانت الضرورة، حتى لو كانت الضرورة تمس وجود المسلمين.

وفي هذا الفصل قضايا إجتهادية قابلة للنقاش ، وليس مكانها هنا.

الموقف الرابع «حلف الفضول»؛ يستند إليه بعض المنهزمين نفسيا وروحيا، كدليل على جواز تحالف المسلمين مع أعدائهم من غير المسلمين، وطلب نصرتهم لرد الظلم . فالرسول في حلف الفضول (ص) لم يدخل في حلف مع أعداء المسلمين ضد مسلمين. وقياس هذا على ذاك تزوير على الله ورسوله. إن مثل هذا الفهم لا يستند إلى أساس علمي أو شرعي، لأن التوجيه النبوي للأمة هو توجيه لرسم سياسة يمكن أن تنتهجها الأمة، ممثلة في قيادتها، بقبول المعاهدات والإتفاقيات التي تخدم الحق والعدل. وهذا لا يعني إمكانية اعتبار حلف الفضول دليل إجازة لتحمل المذلة والمهانة، كما لا يمكن جعله مبررا شرعيا لقيام التحالف والتناصر بين بعض المسلمين والكافرين ضد البعض الأخر من المسلمين. لقد حدد الإسلام الأسلوب الذي ينبغي اتباعه عند حدوث مثل هذا التنازع، وهو أن يجتمع المسلمون لإصلاح ذات البين وفق القواعد الشرعية. وليس في حلف الفضول الذي امتدحه الرسول القائد ما يجيز ضرب مفهوم الأية القرانية «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» ولا ما يجيز الإستعانة بأعداء المسلمين لضرب المسلمين.

والموقف الخامس المتمثل في «لجوء الرسول الكريم إلى ثقيف في الطائف وطلب النصرة منهم» لا ينهض دليلا على جواز طلب النصرة والحماية من الأعداء، لأن الرسول القائد لم يذهب إلى الطائف ليحمي نفسه، بل للبحث عن مكان ينتقل إليه ليبث دعوته منه، أو يجد النصرة للإسلام فيه. وليس في هذا الموقف ما يوحي بجواز قيام الدولة المسلمة بطلب التحالف والتناصر من دول تحارب الإسلام وما يمت إليه بصلة.

والموقف السادس يتمثل في استجارة الرسول القائد بالمطعم بن عدي المشرك بعد عودته الحزينة من الطائف التي رده أهلها ردا قبيحا. وهذا الموقف ليس فيه ما يدل على جواز استعانة الدولة الإسلامية بالكفار، فليس ثمة جامع بين طلب الحماية الشخصية من فرد مشرك، وبين طلب التحالف والتناصر من دولة عدوة مخالفة في العقيدة والتوجه السياسي والفكري.

كما لا يمكن اتخاذ استعانة الرسول الكريم بعبدالله بن أريقط ليكون دليلا له ولصاحبه الصدّيق في هجرتهما إلى المدينة المنورة حجة على جواز الإستعانة بالدول الكافرة ضد دولة مسلمة معتدية بأي حال من الأحوال (الموقف السابع) لأن منطق الإستدلال يعارض ذلك، وإن فقهاء المسلمين الأوائل لم يفهموا ذلك الفهم السقيم الذي يفهمه بعض «فقهاء» هذا الزمان الذي تُحرَف فيه حوادث السيرة لتوافق الأمزجة والأهواء والمصالح، لأن مواقف الرسول من الأحداث هي مواقف تشريعية ذات تأثير على تصورات المسلمين وعقائدهم، فاستئجار عبدالله بن أريقط إنما كان من أجل خبرته في معرفة الطرق الآمنة التي توصل إلى المدينة بسلام وليس لحماية الرسول وصاحبه من الأعداء. الحادثة تعني جواز استخدام المشركين والكفار في الأعمال التي لا يوجد في المسلمين من يقوم بها، كالتعاقد مع الخبراء والمهندسين والأطباء وغيرهم -أفرادا- يعملون تحت إشراف الدولة وحمايتها.

ويثير المؤلف شبهة قد ترد على هذا الإستئجار. فمادام يجوز استئجار الكفار لبعض الأعمال يمكن استئجارهم للقتال نيابة عن المسلمين، فالقتال نوع من الخدمة أو المنفعة التي يستفيد منها المسلمون.

ويرد الكاتب على هذه الشبهة ببعض أحداث السيرة التي تؤكد رفض الرسول القائد الإستعانة بمشرك في غزواته، ثم يقول: «حتى لو قيل بإجازة ذلك فإن الإستعانة بالمشرك تكون وفق شروط وقيود أهمها أن تكون القيادة والسيطرة والقرار في الحرب بيد المسلمين، وأن لا يكون للمشركين الكثرة والقوة بحيث يكون المسلمون هم القلة والمشركون هم أهل الغلبة والمنفعة، وهم أصحاب قرار بدء الحرب وإنهائها، وفق شروطهم وحساباتهم ومصالحهم الآنية والمستقبلية».. وأن يكون المستعان عليهم غير مسلمين، وهذا ما لم يكن فيما حدث من قريب.

وكذلك كان الموقف الثامن «سراقة بن مالك وحادثة الهجرة» لا يخرج عن إطار اتخاذ الحذر من قبل القيادات السياسية للأمة الإسلامية والتعامل مع سنن الله الكونية تعاملا إيجابيا عند إرادة تغيير مسار الأحداث أو الإحتفاظ بالواقع والنجاة من الأخطار، لأن الرسول القائد لم يستعن بسراقة للدفاع عنه، بل إن سراقة نفسه طلب الأمان لنفسه، وهذا كله لم يكن اتفاقا مسبقا، بل عاملا طارئا.

والموقف التاسع «مواقف ودروس من عقد الموادعة مع اليهود» يتحدث عن البداية العملية لتحديد علائق الأمة الوليدة كما يمثل نوعية التعامل الذي ينبغي اتباعه من قبل قادة الأمة مع اليهود والنصارى وغيرهم، ضمن الظروف التي تشابه الظروف التي مرت بها الأمة الإسلامية في بداية تكوينها. وهذا العقد منهج سياسي لأي تجمع يرغب في ممارسة نظامه في مجتمع مختلط يجمع بين المسلمين وغير المسلمين، والمسلمون في مرحلة الضعف. وأهم ما تبرزه وثيقة الموادعة هذه أن على المسلمين أن يكونوا مستقلين غير مستذلين ولا تابعين. وطلب النصرة من الكفار يمنح العزة للكفار على المسلمين، كما أن الضرر النفسي الذي تصاب به الأمة يفوق الأضرار المادية التي قد تفقدها في حال عدم الإستعانة بالقوى الكافرة.

والقراءة المتأنية لهذه الوثيقة تبرز تحقيق الإستعلاء للأمة الإسلامية، وتوضح أن اليهود هم الذي طلبوا النصر وليس المسلمون. كما توضح أن التحالف كان نتيجة للوضع الذي وجد المسلمون فيه أنفسهم في بداية تكوين الدولة، وهو وضع صعب. ومع ذلك، أكدت الوثيقة على جعل القيادة السياسية للمسلمين، لأن الهدف من تلك الموادعة حماية الإسلام والمسلمين. ولهذا فإن الإحتجاج بعقد الموادعة على جواز الإستعانة بالقوات الكافرة على المسلمين احتجاج في غير محله، خاصة إذا عرفنا ما تنص عليه الموادعة من أنه في حال قيام أي تحالف أو تساند، يجب أن يكون للتشريع الإسلامي الهيمنة على التشريعات الأخرى، وأن القيادة والقرار ينبغي أن يكونا للمسلمين.

ويتحدث الكاتب في الموقف العاشر عن «إعلان الجهاد من أجل جهاد المشركين وبناء الأمة»، ويبين التحريف الذي لحق معنى الجهاد والشهادة في سبيل الله، ويوضح مفهوم الجهاد والإستشهاد في سبيل الله، ويحدده، فيقول: إن مفهوم الجهاد يقتصر على الجهاد لإعلاء كلمة الله، بالدعوة إلى الإسلام،. وإقامة حكم الله، وأن ذلك هو السبب الدافع للقتال، وأن غير ذلك من الأسباب الداعية إلى القتال لا تعد جهادا في سبيل الله.

ويتحدث المؤلف عن بعض الضوابط التي هي إسقاطات على الواقع المعيش، حتى لا يتيه المسلمون وينخدعوا بالشعارات والطروحات المفاجئة. من تلك الضوابط: تبين المنهج الفكري للداعي إلى الجهاد، وهل هو منهج إسلامي أم غير إسلامي؟ وهل ذلك الداعي يمارس الإسلام قولا وسلوكا وتنظيما ونظاما أم إن الدعوة جاءت للتضليل وكسب الأنصار، وإن مناهج التفكير في نظامه تتعارض مع الإسلام؟ كما ينبغي معرفة التاريخ الشخصي له، لأن المؤلف يخشى من خداع الأدعياء الكذابين. وهذا حق، فقد طالما خدع المسلمون بالكاذبين من الزعماء والقادة

المضللين.

ويخلص الكاتب في الموقف الحادي عشر «الإستعانة بالمشركين» إلى أن سيرة الرسول الكريم خلال مراحل جهاده تؤكد أنه لم يقبل أن يستعين بمشرك. ويضرب لذلك الأمثال، ويرد على الشبهات في ذكاء لا يخلو من التذاكي أحيانا. وكان الأولى بالكاتب أن يجعله آخر فصل أو آخر موقف، ولكنه أتبعه بالموقف الثاني عشر «غطفان وتمر المدينة»، وعدّ هذا الموقف ردا واضحا صريحا على كل من يقول بجواز الإستعانة بالكافرين. ولو جاز ذلك لاستعان الرسول ببعض القبائل العربية المقيمة على شركها في أخطر غزوة تعرض لها المسلمون، وهي غزوة الخندق التي كانت تعد قمة التحدي للنظام الإسلامي الجديد في المدينة المنورة

وهكذا ينتهي الكتاب القيم الذي جهد مؤلفه في توضيح فكرته وبيان رأي الإسلام في الإستعانة بالقوات الكافرة، وحشد لذلك ما استطاع من أحداث السيرة العطرة والتحليلات الذكية.

عبدالله الطنطاوي



الحزن يليق بليلى

صبحي حديدي

لا يدوسن أحد على الديناصور الأعزل

النخلة العراقية الفريدة ليلى العطار، عشرات المدنيين الأبرياء + ٢٤ مليون دولار (كلفة صواريخ توماهوك التي سقطت على بغداد) لقاء ١٤ نقطة في استطلاعات الرأي داخل الولايات المتحدة. صفقة، بل صفقة رابحة في عرف ديفيد غيرغن كاهن البيت الأبيض الجديد والناصح الأول والساحر القادر على نقل الصورة الرئاسية (نيكسون، فورد، ريغان، كلينتون) من الهباء إلى البهاء. إنها أيضا بهذه الدرجة أو تلك صفقة رابحة في عرف الكهنة الآخرين الذين باتوا أقل بريقا منذ وصول غيرغن وسقوط ظله الكثيف على جثثهم، ثقيلة كانت أم خفيفة: وارن كريستوفر، أنتوني ليك (مستشار الأمن القومي)، ليس أسبن (وزير الدفاع) جيمس ولسي (مدير المخابرات المركزية)، كولن پاول (رئيس هيئة الأركان). الأخير وحده هو الذي «غمز» كما تقول الدعابة اليانكية، لأنه وحده الجنرال بين رهط المبشرين الملتقين حول كاهن أكبر هرب من العسكر في يفاعته وهو اليوم يهرب إليهم. كولن پاول مثل جميع جنرالات الجيش الأميركي، درس نظريات كارل ڤون كلاوزڤيتز وحفظ بعضها عن ظهر قلب. هدف الجيوش، كما يقول كلاوزفيتز، يتجاوز بكثير حدود ساحات القتال والإنتصارات العسكرية. الحرب «شكل ديبلوماسي أشد قوة» وساحة القتال ليست أكثر من امتداد لقاعة المفاوضات. أما الإنتصار الحقيقي فهو «بناء سلام من نوع أفضل وأكثر ديمومة». لقد غمز پاول لأنه رأى في السياسة الخارجية الأميركية، سيما في محطات بنما وليبيا والخليج، مجرد تمرين فظ في النرجسية اليانكية التي تقتات على ما تبقى من دخان الحرب الباردة وأمجاد

الديناصور الأعزل العاطل عن العمل. هذه شعائر صعود الساسة إلى الطبعات المبتذلة من التاريخ على أدراج من جثث وحرائق وخرائب، في عماء تراجيدي من «القيم الأميركية التي باتت أقنعة لتعطش أميركا إلى فرض إرادتها على العالم» كما عبر شارل دوغول ذات يوم.

لا مكان هنا للمنطق العسكري (السليم) الذي أشاعه كلاوزفيتز، ولا سياق سوى لفروسية جورج بوش الصليبية-الأرثرية- وليس على كولن پاول سوى وضع الخيارات أمام سيد البيت الأبيض ومراقبة انسدال عباءة الإمبراطورية على كتفيه، ثم... وضع المزيد من «الخيارات» لما يتشكل جراء ذلك من مستنقعات وحول ودماء. هناك كانت مجزرة «العامرية»، وهنا مجزرة «المنصور» وإغلاق الألق البابلي في عيني ليلى العطار. هناك كان جورج، وهنا بيل. هناك كان البابا المحارب الخارج من العصور الوسطى، وهنا الكاردينال الذاهب إلى العصور الوسطى. هناك كانت «جنرال موتورز»، وهنا «وول ستريت» ولعبة الدومينو على قدم وساق.

حين خلا بيل كلينتون إلى ضميره القلق الطائر (بوصفه الشرطي الكوني الطائر) في فضاءات عالم هربت منه الأشباح الشيوعية وعادت إليه الأشباح الإثنية كان داڤيد غيرغن هناك: في يساره كيمياء تحويل هذه الغفوة الأخلاقية إلى كرامة جريحة، وفي يمينه تقارير وصور فوتوغرافية تثبت تورط العراقيين في «مؤامرة» لاغتيال جورج بوش والجبار الكوني الأوحد والثورة الأميركية ذاتها. البيت الأبيض نفض الغبار عن الطلقات الوجودية لقاموس «عاصفة الصحراء» الحضارة ضد الهمجية، الليبرالية ضد الطغيان، الإرهاب الراقي المستند إلى المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة ضد الإرهاب غير الراقي الممنوع من الإستناد إلى أي شيء، و «نحن» ضد «هم».

بلاغة كلينتون (الديمقراطي «الليبرالي») ليست كبلاغة جورج بوش (الجمهوري «المحافظ). الثاني ذهب إلى التوراة ليحمل أفراد المارينز رسالة الحق. أما الأول فذهب إلى الثورة الأميركية ليحمل الصواريخ رسالة الحرية والمساواة والإخاء والعدل. «منذ الأيام الأولى لثورتنا اعتمد أمن أميركا على وضوح هذه الرسالة: لا يدوسن أحد علينا»». هكذا خاطب كلينتون مواطنيه والعالم. لو كان المنفلوطي على قيد الحياة لأغراه السياق الإيقاعي للعبارة فترجمها هكذا: ألا لا يدعسن أحد علينا، فنجهل فوق جهل الجاهلينا. عبثية هذا الإحتمال لا تقل دراماتيكية عن تخيل أفكار توكفيل وتوماس بين وهي تطير على توماهوك من البحر الأحمر والخليج إلى حي المنصور في بغداد لتدفن العشتار العراقية ليلى العطار تحت الأنقاض.

وللمرء أن يراهن على واحد من احتمالين: أن تكون هذه الإطلالة المفاجئة

على معجم الثورة الأميركية مجرد «طفرة» سيكولوجية -بلاغية في مزاج من كتب خطبة كلينتون، أو أن تكون نقلة نوعية في المرجعية الايديولوجية لـ ١٣٠٠ يوم المتبقية من عمر إدارة كلينتون. في الحالتين ليس ثمة شك حول «القطاع» المنتقى من تراث الثورة الأميركية، وحول «الهندسة» الخاصة التي أضفاها -ويضفيها- الساحر المتحذلق ديفيد غيرغن. هذه تباشير أقنعة الفولاذ والنار التي يتوجب أن تسربل الحلم الأميركي الوليد في عهد الفتى الأميركي الذي انقلب إلى ديناصور أعزل يعزف جاز الخراب وسط حديقة جوراسية شائهة هي أمريكا التسعينات وعالم أوائل القرن الخالي من الحرب الباردة.

لقد تأبط شرا بعد أن استوحى ذهنية البيوريتاني المؤسس، الذي برغم رؤاه في خرافة أمريكا العالم الجديد حيث يواصل الأحفاد والخلف ما بدأه الأجداد والسلف. ليس ثمة قاعة مفاوضات جارية لساحة القتال، كما أنذر كلاوزفيتز، بل ثمة خطوط عرض شمالية وجنوبية يحظر فيها الطيران و «مناطق آمنة» وحصار جوع لا أخلاقي بشع، وصواريخ تركية تنوب عن الأميركي الذكي دون أن تفرط بحياته (الغالية على استطلاعات الرأي وليس على المواطن الأميركي الأول في البيت الأبيض). تأبط شرا، ثم استدعى أسوأ ما انطوت عليه وقائع الثورة الأميركية: العربدة وشريعة الغاب.

لأن كلينتون نصب نفسه خصما وحكما ومفرزة إعدام في الآن ذاته، فإن «القطاع» الذي انتقاه من تراث «لا يدوسن أحد علينا» لا يخفى على أحد، مثلما لا يصعب على المرء التعرف على الجندي المجهول (ديفيد غيرغن) الذي تولى هداية الرئيس الأميركي الثاني والأربعين (بيل كلينتون) إلى فلسفة الصقر الإيديولوجي المتشدد (جون آدامز) الذي حلق فوق هامة الرئيس الأميركي الثالث ومؤسس الحزب الديمقراطي وواضع مسودة «إعلان الإستقلال» (توماس جيفرسون). حلقة نكوص مدهشة. في ١٩٢ سنة من الحرية والتبشير بالتسامح إلى الظلماء والوعيد، ومن أنوار التحرر إلى صواريخ قهر الشعوب ودفن الأبرياء تحت الأنقاض.

في رسالة بتاريخ ٩ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٧ كتب جون آدامز إلى رئيسه توماس جيفرسون يقول: «لا الفلسفة ولا الدين، ولا الأخلاق، ولا الحكمة، ولا العقل بقادرة على ضبط الشعوب أو الأحزاب ضد التكبر والفخار والإحتجاج والثأر والجشع والطموح. لا شيء يوقف ذلك سوى القوة والسلطة والجبروت بالجبروت والمصلحة بالمصلحة». هذا خطاب بطل من أبطال «لا يدوسن أحد علينا» وفلسفة السياسة العملية المادية Realpolitik التي ترى أن معادلة صرف ٢٤ مليون دولار لتدمير مبنى يقع على مبعدة آلاف الأميال وراء المحيط صفقة رابحة إذا

جلبت على الرئيس الجريح ١٤ نقطة في رصيد شعبيته الداخلية المتدهورة، وليس مهما هنا أن يسقط عشرات الأبرياء بسبب ما يسميه البنتاغون بـ«الضرر المجاور»، أو أن تكون حكاية التآمر على اغتيال جورج بوش مجرد فصل ثان لاحق لأكذوبة أطفال الحاضنات أثناء الإحتلال العراقي للكويت. إنجيل هذه السياسة في طورها الراهن يختزله الحوار التالي بين صحافي أمريكي ووزير الخارجية الأميركي السابق لورنس ايغلبيرغر:

– الصحافي: وماذا لو حكمت المحكمة الكويتية ببراءة المتهمين؟

– إيغلبيرغر: سنكون في موقف سخيف بالفعل (ضاحكا) ولكن كيف تريد أن يحكموا بالبراءة بعد الضربة الصاروخية؟

– وكيف تفسر أخلاقية هذا الموقف؟

– بصراحة، نحن القوة العظمى الوحيدة، ويحق لنا ما لايحق لغيرنا. هذه هي الـ Realpolitik.

الولايات المتحدة، «الحارس الساهر فوق أسوار حصن الحرية» كما عبر جون كينيدي، عانت من فكرة المنعة والمناعة منذ أيام توماس جيفرسون «نحن أمة فصلتها الطبيعة والمحيط العريض عن كابوس فناء ربع الكرة الأرضية». لم يتوقف القادة الأميركيون عن بناء وصناعة مستوى مطلق من الأمن، سواء عبر «العقائد» (من مونرو إلى ترومان وبوش) أو الانساق العسكري (من أسطول القرن التاسع عشر إلى «حرب النجوم»)، مرورا بالإتكاء المحض والفج على الجغرافيا، ولأنهم آمنوا بإمكانية ضمان مستوى مطلق من الأمن، فقد نظروا إلى أي تهديد مهما صغر شأنه على أنه خطر داهم يمس مصالح الولايات المتحدة الحيوية.

بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية وانطواء صفحة الحرب الباردة، بدت الإستراتيجية الأميركية أسيرة المزاج الأخلاقي والسيكولوجي للرئيس ولرهط الكهنة المحيطين به. في العراق، كما في الصومال، حول بوش المؤسسة العسكرية إلى جحفل روحي «يقوم بعمل الله على الأرض» فيعيد الأمل الضائع وينقذ البشرية من براثن الأشرار والأبالسة. وهاهو بيل كلينتون يحول المؤسستين العسكرية والأمنية إلى زمر طهورية بيوريتانية تبشر بمبادىء الثورة الأميركية وتتعقب المتطاولين على كرامتها وأمنها. لكن الشعوب الفقيرة الضعيفة في المراكز النائية من هذه الإمبراطورية الشاسعة الواسعة، بدأت تدرك أن مواجهتها لمخاطر الحرب تعود عليها بمكاسب أكبر بكثير من ركونها إلى خيار السلام الغامض الزئبقي.

وعلى ذمة لويس لاخام، كان قرار إرسال المارينز إلى الصومال حيلة علاجية ذكية لرفع معنويات جورج بوش وانتشاله من كآبة خسران الإنتخابات وقضاء

سحابة النهار في رعاية الكلبة ميللي وصغارها. بالمقابل، كان قرار قصف مقر الجنرال عيديد ومقر المخابرات العراقية بين القرارات القليلة التي اتخذها بيل كلينتون دون تردد أو تأتأة أو وقوع في حيص بيص. وإذا صح أن مصائر الشعوب والضحايا الأبرياء والسيادة الوطنية المستباحة هي مجرد معادلات علاجية لهذا الإعتلال إو ذاك في سيكولوجية الديناسور الكوني الأعزل، فليس على تلك الشعوب سوى شحذ ما تبقى لديها من أسلحة مثلومة، في انتظار البرابرة.

جبرا إبراهيم جبرا

ليلى.. ذلك الفصل الرائع والمأساوي

عرفت الفنانة ليلى العطار، منذ أن كانت دون العشرين من عمرها، رسامة موهوبة شديدة الحماسة لفنها، عازمة على مضاهاة أختها الأكبر سعاد بإنتاجها، على أنها تختلف عنها في أسلوبها ورؤيتها. وفي السنين اللاحقة كان لها ما شاءت فتميزت بقوة خطوطها واقتصادها البارع في الألوان، محققة في لوحاتها الكبيرة أجواء فسيحة مسكونة بالإيحاءات الحلمية، مع قلة في التفاصيل، مركزة بذلك على كل ما يأخذ العين ويتغلغل القلب بسحره الخاص.

وقد اشتهرت في مدة ما بموضوع لزمها سنين طويلة يتمحور في شهرزاد وشهريار. ولم يكن هذا في واقع الأمر سوى موضع حب لاينتهي، يكون فيه جسد المرأة والرجل جزءا من الطبيعة بأشجارها الباسقة وأجوائها الغنائية حيث الفصول تتداخل أبدا برموزها ومداليلها، إشارة إلى الحيوية الجوهرية الكامنة في الجسد المحب وقدسيته. كانت ليلى العطار رسامة ذلك الحب المتوهج الذي يتوالى قصائد وتهاويل وأغاني، ويتشامخ مع جذوع الأشجار المتباعدة في غابات تتساقط أوراقها في جبال عالية.

وبقيت شاعريتها الجميلة هذه في أعمالها المتواصلة التي لم تشبهها فيها أية رسامة عربية أخرى.

وفي ليلة غادرة فاجأها، كما فاجأ مدينتها العزيزة بغداد قتلة الحب؛ قتلة الجمال والخير بصواريخهم، كأنهم يريدون أن يضعوا حدا بوحشيتهم السوداء لكل ما يتمثل في فنها كما في شخصيتها من حب وجمال وخير.

ولكن ذكراها، رحمها الله، ستظل أبدا باقية في لوحاتها، فصلا مأساويا ورائعا معا في قصة هذا البلد الصاعد أبدا بابداعاته وروعته على الفواجع والمآسي.

شاكر حسن آل سعيد

الرؤية الفنية لليلى

... أذكر أنني في معرضها الأول الشخصي قدمتها للجمهور كرسامة لها نزعتها الصوفية في التعبير. وقد ظلت هي تذكر ذلك في بعض تصريحاتها الفنية. وسواء أكانت تعني هذا المعنى من منظوري النقدي أو انها كانت تجد فيه ما يمثل موقفها الإنساني فإن ما لا ريب فيه انها كانت تدرك تلك النزعة في معناها العام... لقد كنت في الواقع، منذ ذلك التاريخ، أكتشف في فن ليلى العطار توجها نحو الحقيقة من خلال طريقة اختيارها للإنسان موضوعا لها. وسرعان ما أدركت بعد لأي أن لتمثل هذا التوجه أيضا مطباته على حساب العمل الفني.

بعد تجربة المعرض الشخصي الأولى، والتي كانت بمثابة إرهاص فردي لفكرة جماعية هي فكرة «جماعة أدم وحواء» انهمكت ليلى في أداء مسؤوليتها الوظيفية فأسست جاليري الرواق، ثم استمرت في إدارة المتحف الوطني للفن الحديث حتى أصبحت أهلا لإدارة دائرة الفنون ومركز صدام للفنون حتى لحظة استشهادها.. وأعني بذلك أن قسطا من نزعتها الموضوعية في العمل الفني انصبت على العمل الإداري، مما حجب عنها إلى حد ما اهتمامها بتطوير أسلوبها الفني.. شأنها شأن أي فنان لم يحترف عمله الفني، وظل لهذا السبب موزعا مابين مسؤولياته الثقافية العامة وتفرغه الفعلي للعمل الفني.. ظل متنازع الأهواء بين أن ينذر نفسه للإبداع دون منازع وأن يشبع نزعته الإنسانية الواسعة في العطاء الثقافي. ومع أن كلا الإتجاهين متكاملان بشكل أو بآخر فإن دراستنا لرؤية ليلى العطار تظل في ملامحها الأولى تفتقر إلى أمثلة أكثر إيغالا في الكشف عن معنى هذه «التشخيصية الجديدة» في فنها، والتي أدركت منذ وقت مبكر مدى اهتمامها بالموقف الإنساني الصوفي للفنان من جهة وبالتجذر في وصف هذا الموقف تقنيا وأسلوبيا من جهة أخرى. وفي عام ١٩٩٠، وفي معرض حديثي عن فن المرأة العراقية حاولت استشفاف رؤية ليلى العطار مجددا من بين رؤيات أخرى لفنانات مثل مديحة عمر ونزيهة سليم. وكنت أجد فيها رائدة لاتجاه كان يعنى باكتشاف الوجود البشري خاصة والوجود الخليقي عامة في أسلوب الرسم، بشيء من النزعة الملمسية والتي تمنح رؤيتها عمقا يستطيع أن يصف الوجود الجنيني للمخلوق وكأنه مجرد مظهر رشيمي لا أكثر ولا أقل. وقلت في حينه:

من الرؤيات التي استثارت اهتمامي حقا هي تلك المحاولة المشتركة في تكوين رؤية جماعية مازالت ترفد الساحة الفنية بعطائها عبر استخدامها من قبل أكثر من فنانة لوحدها، وأعني بها الرؤية التي كانت وراءها كل من ليلى العطار

وسعاد العطار معا. ومع أن الجانب التقني يكاد يقتصر على ليلى بالذات، وذلك لأنها انصبت على استخداماتها الموضوعية والملمسية فإنها، أي تلك الرؤية، كانت لدى سعاد العطار تستقطب اهتمامها بالعالم النباتي. وكان هذا التحديد لدى سعاد قد ظهر في منتصف الستينات إيذانا بظهور «جماعة أدم وحواء» في بداية السبعينات، وهي تلك الجماعة الفنية التي ضمت إلى جانب ليلى العطار الفنان خضير جرجيس وآخرين. ولكن خضير جرجيس لم يستمر على طروحه الرؤيوية كما الحال بالنسبة لليلى إذ انها توصلت إلى رؤية خاصة بها... وهي التي صادفت كما يبدو خلال السبعينات صدى لدى فنانتين أخريين هما بتول الفكيكي وسميرة عبدالوهاب.

... أدركت ليلى العطار بعد أن رأت العمل الوظيفي يحجب لديها الكثير من العطاء الفني. ومع أنها حاولت بين آونة وأخرى أن تنتج بعض اللوحات، وهي على قسط وأخر من نضوج التجربة إلا أنها ظلت تشعر أنها تريد أن تدلي به. ومن هنا قررت كما يبدو أن تنصرف إلى الرسم والرسم وحده. وبالفعل فقد بدأت مشروعها الجديد في تطوير عطائها الفني، وسرعان ماحسم رحيلها المفاجىء كل ما كان يمكن أن تنتجه كمرحلة جديدة من مرحل تطورها. وفي رأيي أن مأساة ليلى العطار كفنانة تكمن في ذلك القطع أو شبه القطيعة في مواصلة الرسم دون سواه. ولطالما كنت أنوه لها بأن التفرغ للعمل الفني ضروري للفنان، ولكنها كانت تصر على مواصلتها لتحمل مسؤولية العمل الوظيفي، إصرارها على استخدام النزعة التشخيصية أساسا لخطابها اللغوي في فن الرسم والواقع أن رسومها التي تكاد أن تقتصر على مشهد لامرأة عارية أو شجرة أو شمس غاربة كانت بمثابة خميرة لمعاملات تقنية جديدة تستطيع أن تسترجع من خلالها شغفها الماضوي بالملمس، وكانت هي في الواقع من أوائل الفنانين العراقيين الذين أدركوا أن لهذه المعاملة أهميتها إلى جانب كل من محمد مهرالدين وسالم الدباغ وكاتب هذه السطور وآخرين لا تحضرني أسماؤهم. ولكن حبها وشغفها بالتصور عند البدء برسم الشواخص هو الذي حبب لها الإبقاء على الشكل المرئي في الطبيعة والإهتداء إلى نوع من التجميع الرمزي لبعض الدوال المنتخبة من الطبيعة، خاصة الإنسان. وهي في مثل هذا الإختيار إنما كانت تلجأ إلى نوع من البناء الموضوعي للمرئيات، فلوحتها المسطحة تظل عندها محتفظة بقيمها الذاتوية، أي إنها كانت كلها تعبر عن هاجس واحد، ولكن كل واحدة منها تظل عالما منفردا لذاته.

ننتهي أخيرا إلى أن خطاب ليلى العطار الفني بقي في إطار النزعة التمثيلية وإن لجأت فيه إلى نوع من البناء. ومن هنا رمزيتها الصوفية، فكأنها كانت تريد أن تتسامى بالوجود البشري أو النباتي وحتى الطبيعي البحت إلى مستواه الكوني. كل

من موضوعه الخاص، بحيث تصبح اللوحة في عرفها عالما له خصوصيته والتي لا تمثل الطبيعة المرئية تماما كما هي ومن زاوية نظر معينة، بل تمثل عدة واجهات خلفية تؤلف بمجموعها طبيعة جديدة فنية نستطيع أن نصفها في سياق التشخيصية الجديدة وأملنا كبير في أن تثمر رؤية الفنانة ليلى العطار من خلال هذا الإتجاه الجديد لدى الآخرين من فنانين أو فنانات، مع أن تواضعها الجم كان قد غطى على أهمية ريادتها التي لم تكن لتعترف بها هي كل الإعتراف.

ليلى

من مواليد ١٩٤٤، ونالت وهي في الحادية عشرة
جائزة شانكر الدولية لرسوم الأطفال في الهند.

*

عرضت عددا من المعارض الشخصية واشتركت في
عدد من المعارض الجماعية الدولية.

*

نالت جائزة الشراع الذهبي - الكويت،
ومنحت وسام الثقافة من بولندا تقديرا لمساهماتها
في التعاون الثقافي والفني بين الشعوب.

*

تهدم بيتها بصاروخ أميركي، فانتقلت إلى بيت أختها
حيث قصفت بعد أشهر قليلة بصاروخ أميركي آخر
أودى بحياتها
ودمر معظم أعمالها الفنية.